الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الثالث



دار الاجتهاد

بيروت


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد الثالث
ربيع ١٩٨٩

رئيسا التحرير
الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير المسؤول
محمد السماك

تصدر عن :
دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر
ص.ب: ١٤/٥٥٨١ - بيروت - لبنان - تلفون : ٨١٦٨٣٣
تلكس: LE _ ٢٢٦٣٢ PAPCO

التوزيع في الوطن العربي وكافة أنحاء العالم:



ص. ب. ١٣٥ـ٩٥٧ بيروت ـ لبنان.
برقياً: معينكولت

الاشتراك السنوي

ـ المؤسسات والجامعات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية: ١٠٠ دولار أمريكي.

ـ الأفراد: في أقطار الوطن العربي ٥٠ دولاراً أمريكياً.
خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أمريكياً.

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً.

التسديد

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر «شركة المعين للثقافة والخدمات»
AL MUEEN FOR CULTURE & SERVICES

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي:

حساب «شركة المعين للثقافة والخدمات»
رقم ١٦ ٢٦ ٨٥٠ ٤٠٦ ٠٠٢ ٠٤ دولار أمريكي
بنك بيروت للتجارة ـ فرع الحمراء
صندوق بريد ١١٠٢١٦ ـ بيروت ـ لبنان
تلكس BECOBA 21457 LE

ACCOUNT «AL Mueen for Culture & Services»
No. 04 002 406 850 26 16 in U.S. Dollars
Banque Beyrouth pour le commerce-Branche HAMRA
P.O.Box 110216 BEIRUT-LEBANON
Tlx. BECOBA 21457 LE

ثبت الموضوعات



الصراع السياسي وقضايا الشريعة والدولة في الوطن العربي

التحرير

I

عندما كتب توفيق الحكيم روايته «يوميات نائب في الأرياف» في الثلاثينات، ما كان يريد الدعوة للعودة لتطبيق «مجلة الأحكام العدلية» العثمانية أو ما شابه. كُلُّ ما أراد قولَهُ إنّ الريفيين المصريين الذين «خالفوا» القانون المدني المصري؛ المأخوذ عن «قانون نابليون» يملكون مفهوماً مختلفاً للعدالة، والجريمة، والخطأ، والصواب؛ أو بعبارةٍ أخرى إنهم يملكون مفهوماً مختلفاً للحقّ والواجب. لذا فقد كانوا يقابلون إجراءاته وتصرفاته كوكيلٍ للنيابة بمزيجٍ من عدم الفهم والاستغراب والاستنكار أكثر الأحيان. لكنّ الريف المصري، أو الريف العثمانيّ قبل الحرب الأولى؛ ما كان يمكنُ اتّخاذهما مقياساً لاحتياجات المسلمين القانونية بشكلٍ عامّ. فقد تغيرت المدن تغيراتٍ كبرى، ودبّت فيها حيواتٌ جديدةٌ نتيجة اتصالها المتجدد بالعالم الخارجي، وسيطرة العلاقات الاقتصادية الدولية تدريجياً على سائر مرافق حياتها. وكانت الاستجابة سريعةً للاحتياجات والمتغيرات؛ فتصاعدت الدعوات للتنظيمات والقوانين الناظمة، وسيطرت القوانين المدنية الأوروبية خارج مجال «الأحوال الشخصية» أي تنظيمات الزواج، والطلاق، ورعاية الطفولة، والمواريث. لكنّ سيطرة «القوانين المدنية» الأوروبية لم تحلّ

المشكلة؛ فجرى الاتجاه لتقنين «الفقه الإسلامي» من خلال مجلة «الأحكام العدلية». وقد قيل عندما أُنجزت أبوابٌ مختلفةٌ من «المجلة» إنها لا تفي بكلّ احتياجات ومشكلات حياة التجارة والأعمال في العصور الحديثة؛ لكنها كانت ضرورية. وضرورتُها جاءت كما قال قانونيون غربيون كثيرون من اختلاف مفاهيم الحضارات حول قضايا الحقّ والواجب، والتي تظهرُ أولَ ما تظهر في التنظيم الاجتماعي، والأعراف القانونية للمجتمع. فرغم اختلاف الأعراف، ومجالات الحركة الاجتماعية؛ بين المدينة والريف في أقطار الدولة العثمانية ــ فإنّ المدينة شأنها في ذلك شأن الريف لم تستطع أن تهضم قانون نابليون؛ وهذا حتى أواخر الثلاثينات من هذا القرن. وكانت إجابةُ العرب والمسلمين أواخر القرن الماضي وحتّى خمسينات هذا القرن محاولة التوفيق بين متطلبات «الحياة الحديثة»، والمفاهيم الأساسية التي تحكم مجتمعاتهم التاريخية عن طريق التنسيق بين القوانين الغربية أي قوانين «الحضارة الحديثة» التي فرضت نفسها عليهم، وفقههم التقليدي النابع من الفلسفة التاريخية لمجتمعاتهم. فعل ذلك واضعو مجلة الأحكام العدلية، وفعل ذلك عبد الرزاق السنهوري وواضعو القانون المدني المصري، كما حاوله واضعو القانون المدني الباكستاني. وحده مجال «أحكام الأحوال الشخصية» بقي في نطاق الفقه الإسلامي بمدارسه المعروفة تاريخياً. لكنْ إذا لاحظنا أنّ الانتقائية من سائر المذاهب والأقوال سادت في مصر وباكستان في هذا المجال أيضاً؛ أدركْنا أنّ «توفيقيةً» مشابهةً لُحظت في مسائل الزواج والطلاق والطفولة، بل والمواريث. فالإجابةُ على الاختلاف أو التباين كانت عمليةً ومعتدلةً وجزئيةً وتوفيقية؛ هدفُها جمع ثلاثة أمورٍ تحت قُبّعةٍ واحدة: **العدالة** بمعناها الإسلامي التقليدي، **والمصلحة** بمعناها الواسع والمتجدد والمتغيِّر، وزيادة فعالية «الضبط» القانوني عن طريق تقوية فعالية السلطة السياسية في «القانون». فلم يكن هناك نقاشٌ مبدئيٌّ حول علاقة النظام القانوني بالإطار

السياسي أو الفلسفة السياسية؛ كما أنّ أحداً لم يقُلْ حتى الأربعينات من هذا القرن إنّ تغير التنظيم القانوني للدولة؛ يعني تغيراً في طبيعة نظامها السياسي. بل يبدو أنّ هذا الإحساس لم يظهرْ حتّى بعد إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤. فعندما ظهر كتاب علي عبد الرازق: «الإسلام وأصول الحكم»، والذي يُحاولُ الفصل بين الإسلام والنظام السياسي التاريخي (= الخلافة)؛ لم يجر ربطٌ بين ذهاب الخلافة، وتغير النظام القانوني. الظاهرةُ الجديدةُ التي لوحظت أواخر العشرينات، وظلّت حتى مطالع الخمسينات؛ تكاثرُ الكتابات المقارنة بين الفقه الإسلامي (باسم: التشريع الإسلامي)، والقوانين الغربية؛ وإبراز «تقدم» المفهوم الإسلامي الفقهي للعدالة (بل والمصلحة) على مثيله في الفقه الغربي. وكان كتاب عبد القادر عودة في الأربعينات المُسمّى «الفقه الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الغربي» ذروة تلك المحاولات. بيد أنّ هذه المقارنات ما كان يحكمها مبدأ «رفض الحضارة الغربية» بل المفاهيم الليبرالية للعدالة وارتباطها بالأخلاق و«إنسانية الإنسان».

II

بدأ الحديثُ في «الطبيعة السياسية» للإسلام، ومخالفتها بل مناقضتها لكلّ أشكال التنظيم السياسي الغربي في المجال الثقافي الإسلامي بالهند، وليس بالوطن العربي. فقد أحسّ المسلمون الهنود أكثر من العرب والترك بغياب «الخلافة»، إذ أحسُّوا أنهم أقليةٌ بالهند، يواجهون مستعمراً هو بريطانيا؛ ولا يستطيعون الانضمام لغاندي ودعوته دونما تمييز. وكانت الخلافةُ العثمانية ـ رغم انعدام نفوذها بالهند في كلّ عصورها؛ تُعطيهم إحساساً بالانتماء إلى كيانٍ كبيرٍ وعريقٍ ومترابط؛ فليسوا وحدهم لا في الهند، ولا في مواجهة البريطانيين. وعندما تعذّرت إعادة الخلافة رغم جهود «حركة الخلافة» الهندية بمؤتمر مصر عام ١٩٢٦، ومكة عام ١٩٢٧، والقدس عام ١٩٣١؛

بدأ الهنود؛ أو أقليةٌ منهم التفكير بحلولٍ أخرى خاصّة إذ أدركوا أنهم وحدهم، وأنّ عليهم مواجهة مصيرهم بأنفسهم. وليس هنا مجال التفصيل في وزن «الطليعة» التي اتجهت للانفصال عن الهند ضمن المسلمين آنذاك؛ لكنّ الإسلام لعب لأول مرةٍ في تاريخه دوراً انفصالياً. وكان فلاسفة هذا الانفصال الإسلامي على المستويات الأيديولوجية والسياسية: محمد إقبال، ومحمد علي جناح، وأبا الأعلى المودودي. وهم أشخاصٌ متناقضون في الأصول الثقافية، والأفق السياسي، والمزاج الفردي. ولا يمكنُ قولُ الكثير عن محمد إقبال في هذا السياق لأنه توفّي عام ١٩٣٧ ــ أي قبل قيام باكستان بعشر سنين. وكان محمد علي جناح سياسياً عملياً حجته الوحيدة للانفصال اضطهاد الهندوس للمسلمين. والرجل الثالث هو الذي نظّر طويلاً لباكستان كدولةٍ إسلامية، وهو الذي ترك أعمق الأثار على الحركات الإسلامية بالوطن العربي في الخمسينات والستينات. الإسلام عند المودودي ليس متمايزاً عن الحضارات والأديان الأخرى فقط؛ بل هو متميِّز. والمسلمُ المتميِّز ــ بسبب تميُّز دينه في المجالات كلّها؛ مكلَّفٌ بفرض نفسه وعقيدته على محيطه وفيه. فإن لم يستطع ذلك؛ فلا أقلّ من أن يُناضِلَ من أجل أن يكونَ مجتمعه الأقرب إسلامياً في النظر والعمل؛ كخطوةٍ أولى تتلوها خطواتٌ تخرج به إلى المحيط الأوسع فالعالم كلّه. لذا فإنّ المسلمين بالهند أصحاب رسالة وتكليف ثقيلين: إنّ عليهم أن ينشئوا مجتمعاً منفصلاً في دولة منفصلة ليكونَ نموذجاً لسموق الإسلام وسط انحطاط العالم بسبب سيطرة حضارة الغرب المادية عليه. وهكذا استُخدمت شعاراتٌ إسلاميةٌ ضخمةٌ وعريضةٌ من أجل إقامة كيانٍ إقليمي لم يستطع التحول إلى دولةٍ قوميةٍ بسبب الصراعات الآنية بداخله ــ كما لم يستطع أن يضع إسلاميته موضع اختبارٍ لتعذُّر وضع «دستورٍ إسلامي» يتجاوز الشعار المعلَن.

أمّا في المجال العربي فقد بدأ تفضيلُ الحضارة الإسلامية على

الحضارة الغربية في الثلاثينات كما أسلفنا. ثم جاءت الحرب العالمية الثانية التي طحنت العالم طحناً، ونال الوطن العربي من أشواطها الكثير، وبدأت مشكلات الحياة الحديثة تطلُّ برأسها دون أن تجد حلولاً مُرضية؛ فبدأ رفض الحضارة الغربية بعد أن مرت مرحلةٌ كانت فيه الحضارة الغربية حسنة؛ لكنّ الإسلام أحسَن. بيد أنّ الشعار البديل للحضارة المرفوضة ظلّ طويلاً بين رجالات الفكر الإسلامي، والحركات الإسلامية موضع أَخْذٍ وردّ؛ إلى أن اكتشفوا المودودي مطالع الخمسينات فقيل بالدولة الإسلامية، وبتطبيق الشريعة ـ كما قال المودودي في المجال الثقافي الهندي. وتبدو القضيةُ منطقيةً لأول وهلة، إذ إنّ القول بنظامٍ إسلاميٍّ هو قولٌ برفض التبعية للغرب؛ بالمعاني السياسية والاقتصادية والأيديولوجية. ولأنّ ذلك ظهر في حقبةٍ كانت فيها تصفيةُ الاستعمار جاريةً على قدمٍ وساقٍ؛ فإنها (أي الدعوة لدولة الإسلام) انطوت على تأكيدٍ للهوية الذاتية، وللمستقبل المستقلّ. بيد أنّ الأمر ليس بهذه البساطة. إذ إنّ أحداً من منشئي الكيانات الإقليمية في المجال العربي لم ينكر الإسلام، أو يجاهره بالعداء. وحركات المقاومة والاستقلال في سائر أنحاء الوطن العربي اختلطت لديها شعارات التحرر بالاعتزاز بماضي الإسلام وحاضره. وحركة الفكر الإسلامي التي انتهت بعد الاستقلال للقول بتطبيق الشريعة والدولة الإسلامية؛ لم تظهر كردّة فعلٍ على الارتداد عن الإسلام في الوطن العربي؛ فلماذا كان هذا الشعارُ أو هذه الشعارات؟!. إنها إجابةٌ مبدئيةٌ رافضةٌ للواقع في الوطن العربي، ولمن فرضوا هذا الواقع في النظام الدولي. لكنها ليست الإجابة الصحيحة؛ لأنّ المشكلة لم تكن غياب الإسلام كدينٍ وكنظامٍ اجتماعي ذي أبعاد سياسية عن الساحة. فالشعارُ الإسلاميُّ المودوديُّ كان في المجال الهندي شعاراً انفصالياً، والمسلمون بالهند اليوم ما يزالون أكثر عدداً من المسلمين بباكستان. ولم يستطع النظام الإقليمي الباكستاني أن يشكّل نموذجاً لأيّ أحدٍ.

لأنّ تسويـغ الكيان الإقليمي عن طريق دينٍ عالميٍّ ذي فلسفةٍ توحيديةٍ مطلقةٍ؛ غير ممكنٍ، وغير عملي. والذي حدث أنّ المسلمين الهنود يتمتعون بحريةٍ دينيةٍ قد لا يتمتـع بها كثيرٌ من المسلمين بباكستان؛ الكيان الذي قام باسم الإسلام. وبسبب ضعف الباكستان في محيطٍ مملوءٍ بالقوى الكبرى؛ تحولت إلى صنيعةٍ لأمريكا وتحالفاتها العالمية؛ فزاد ذلك من «كاريكاتورية» شعار المودودي عن سيادة المسلمين، وضرورة سيطرتهم على العالم لتميزهم عليه.

أمّا مشكلتنا نحن فقد كانت وما تزال أنّ النظام الدولي بعد سقوط الامبراطورية العثمانية حَوَّلَنا إلى كياناتٍ إقليميةٍ متنافرة متصارعة؛ دورُ «الجامعة العربية» أن تؤكّد تمايُزها وليس تقارُبها أو تخطيطها للتوحُّد من جديد. فالمعنى الإسلاميُّ الأخصّ بالنسبة لنا هو معنى الوحدة في السياسة؛ ما دامت معاني التوحُّد في التاريـخ والعقيدة واللغة والأرض... إلـخ متحققة. فالمشكلةُ عندنا هي «الانفصال» بكلّ المعاني: الانفصال عن معنى الأمة فينا، والانفصال عن تاريخنا الواحد، والانفصال عن لغتنا الواحدة، والانفصال عن ثقافتنا الواحدة.

والحلُّ أو طريقـه ليس الدعـوة للإسـلام والدولـة الإسلاميـة على طريقـة المودودي؛ لأنّ طبيعة المشكلة التي كان يواجهها المودودي غير ما نواجهه نحن في المجال العربـي؛ ولأنّ الإسلام ليس غائباً لنحمل الدعوة لحضوره.

بل إنّ الدعوة لتطبيق الإسلام في كيانٍ من الكيانات الموجودة. هو محاولةٌ لشرعنته، وجعله مقبولاً، أو لجعل السلطة التي تـدّعي «تطبيق الشـريعة» مقبولة. إنّ الإجابة على الكيـانية الإقليميـة العاجـزة والعميلة للاستعمـار هو بالدعوة للوحدة التي هي المعنى الأكبر والأبقى والأعمق للإسلام الذي حمله العربُ رسالةً لتحقيق وحدتهم، ولنشر السلام والرفاه في العالم انطلاقاً منه ومنهم.

III

بيد أنّ القول بأنّ الحركات الإسلامية في الوطن العربي حملت شعار «الدولة الإسلامية» تقليداً للمودودي؛ ليس كافياً. فالملاحظُ أنّ الفئات التي كانت تقارن بين الإسلام والحضارة الغربية في الثلاثينات والأربعينات وتخرج بأفضلية الإسلام؛ كانت فئاتٍ مشاركةً في السلطة في الوطن العربي. وكأنما كان المُراد أن تؤكّد للغرب الذي كان يخرُجُ بعسكره من الوطن العربي أنها مؤهّلةٌ للسيطرة في عهد الاستقلال، وأنها تملك تقاليد حضاريةً وسياسيةً هي نِدٌّ لما يملكه الغرب على الأقلّ. أمّا الفئاتُ التي ترفع شعار «الدولة الإسلامية» شعاراً نضالياً في الستينات والسبعينات والثمانينات؛ فهي جميعاً خارج السلطة. بل إنها فئاتٌ تشعر لسببٍ أو لآخر أنّ التطورات الاجتماعية والسياسية هي لغير صالحها في الحاضر والمستقبل. ولذا فإنّ رفضها لكلّ الحاضر؛ مشاركةٌ من جانبها في «الصراع على السلطة»، أو محاولةٌ للمشاركة في السلطة من أجل حفظ مصالحها أو الخروج من القهر. لكنّ حقّها في رفع الشعار الإسلاميّ لا يزيد على حقّ أيّ فئةٍ أخرى في المجتمع لتساوي الناس في الإسلام من جهة؛ ولأنّ الإسلامَ دينٌ فيه جوانب سياسيةٌ مهمةٌ لكنه لا يمكنُ أن يتحول إلى شعارٍ نضاليٍّ في مجتمعٍ إسلاميٍّ وإلّا كان معنى ذلك تقسيم المجتمع وشرذمته. فالإجماعُ التاريخي للمسلمين عدمُ استخدام شعاري الولاية والبراءة داخل المجتمع؛ لأنهما شعارا حروبٍ أهلية. فالولاية تعني التحزُّب المسلّح لشخصٍ أو فئة؛ والبراءة تعني التحزُّب المسلّح ضدّ شخصٍ أو فئة. والتحزُّب بمعنى رفض الآخر المسلم، أو الآخر في الداخل الاجتماعي؛ يعني إشهار الحرب عليه؛ ويعني نشوب حربٍ أهلية. ومن هنا كان نجاحُ الشعار الاسلامي في الثورة الجزائرية على الفرنسيين، وإشكاليته في الجزائرِ اليوم. ورغم القمع المسيطر ضد الحركات الإسلامية في الوطن العربي؛ فالواقع أنّ الأكثريّة الاجتماعية الإسلامية ترفضُ بشكلٍ واعٍ شعارات

الإسلام في الصراع السياسي لما تُحدِثُهُ من انقسامٍ وتشرذُم. والدليلُ على ذلك «الدولةُ الإسلامية» التي اصطنعها كُلٌّ من النميري وضياء الحق. ومع ذلك فقد أسقط السودانيون النميري. وعندما قُتل ضياء الحق اختاروا عدوته اللدود بباكستان لرئاسة الوزارة. فما يبدو من إعجابٍ وانجذابٍ من بعض الفئات لحركات الإسلام وشعاراته هو بسبب وجودها في المعارضة، وتعرضها للملاحقة، وسوء الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؛ بحيث يُقْبِلُ الناسُ على المعارضة قبل التفكير في مدى جدية ونجاعة البدائل.

أمّا شعار «تطبيق الشريعة» فلا غبار عليه في الأصل. لكنّ المقصود ليس «الشريعة الإلهية» لأنها النظام الإسلاميُّ كُلُّهُ، وأكثره موجودٌ في المجتمع. المقصودُ الجزء القانوني من الشريعة، والذي أبرزتْهُ الاجتهادات الفقهية عبر العصور من خلال المذاهب المعروفة. ومجلة الأحكام العدلية، وجهود التقنين الأخرى جهودٌ مشكورةٌ لبلورة فلسفةٍ تشريعيةٍ تمثّل رسالتنا في الوجود، وأعراف أمتنا التاريخية. لكنّ هناك فارقاً بين الاجتهادات الفقهية وبين الشريعة. كما أنّ هناك فارقاً بين الفقه والقانون. فلا يستطيع الفقه التاريخي أن يدّعي أنه التمثيل الأوحدُ للشريعة؛ بل إنه اجتهادٌ تمكنُ متابعته. كما لا يستطيع الفقهُ أن يتّخذ طابع القانون؛ وليست الشريعةُ قانوناً. فالقانون أداةٌ ظاهرةٌ للضبط الاجتماعي بل والسياسي تتبعها محاكم وقضاة وشرطة وعسكر. . . إلخ. أمّا الفقه فهو اجتهادٌ غير مُلْزِمٍ وغير قامع ــ والشريعةُ انضباطٌ داخليٌّ قد يكونُ أقسى من الضبط من خارج؛ لكنه على أيِّ حالٍ غيره. فإذا فُهمت هذه المحترزات على حقيقتها وفي سياقها الصحيح؛ يكونُ من الضروري الاستمرار في العمل على الاجتهاد وتطوير تقاليدنا الفقهية الخاصّة بنا. لكنّ «تطبيق الشريعة» عند الحركات الإسلامية صار جزءاً من مشروع «الدولة الإسلامية»، وبالتالي صار سلاحاً لاضطهاد الناس بحجة

مخالفة الشرع. فما يصدُقُ على شعار «الدولة الإسلامية» يصدُقُ عليه؛ لترابطهما في السياق، وتحولهما إلى سلاحٍ في الصراع السياسي.

* * *

إنّ المشكلة الأساسية التي تُواجهُ الوطن العربي اليوم؛ هي غياب الأمّة عن مجالات الفعل في الحضارة والتقدم والاستقلال السياسي والاقتصادي، والحرية السياسية؛ وكُلُّ ذلك بسبب الشرذمة التي تُعاني منها على المستويات كلّها. فشعارُ الإسلام الحقيقي، وشعارُ الشريعة الحقيقية؛ هو شعار الوحدة: وحدة الأمة في دولة. وإذا كانت الأمة الواحدة؛ كان الإسلام.

هذا العدد من مجلة الاجتهاد هو القسم الثاني من ملفّ «الشريعة والفقه والدولة». وهو يضمّ مقالاتٍ عن مسائل الشريعة والفقه والقانون في العصرين المملوكي والعثماني. وربما عدنا للموضوع في أحد الأعداد اللاحقة لمعالجة الحقبة المعاصرة؛ ومصائر المسائل بعد قيام «النظام الإقليمي العربي».



الجماعة والدولة

جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي

الفصل شلق

I

نشوء الأمة والدولة

تفسر الظروف التي رافقت نشأة الإسلام الأولى كثيراً من التطورات اللاحقة المتعلقة بالجماعة والدولة[1]. فقد قامت الدعوة على أساس عهدين، **أولهما** بين الله ورسوله، وثانيهما بين الرسول وأهل المدينة. **العهد الأول** هو مصدر الدعوة والعقيدة[2]، أمّا العهد الثاني الذي سُمّي «دستور

(١) الحديث النبوي الشريف «خير أمتي القرن الذي بعثت فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم ثم يظهر قوم يشهدون ولا يستشهدون، وينذرون ولا يوفون، ويخونون ولا يؤتمنون، ويفشو فيهم السمن». (أبو داود ٤ : ٣٤٦) (وصحيح مسلم ٢ : ٢٦٤). هذا الحديث الذي ورد أيضاً بلفظ آخر: «خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب حتى إن الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد وما يستشهد». (الباجي، الإحكام، ص ٤٨٧)؛ هذا الحديث يعبر عن رؤية تاريخية عند المسلمين ترى في ظهور الإسلام، ديناً ومجتمعاً ودولة، فاصلاً يجب ما قبله ويرسي قواعد جديدة للعيش. أعلم الناس بهذه القواعد هم صحابة الرسول الذين نزل القرآن وتكوّنت السنة في حياتهم وأتاح لهم قربهم من الرسول أن يعوهما ويعيشوا على هديهما أكثر من الأجيال اللاحقة. فالعلاقات الاجتماعية التي سادت في ذلك الجيل أكثر تمثلاً لتعاليم الإسلام من الأجيال اللاحقة، وكل جيل أفضل من الجيل الذي يليه.

(٢) الآية: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب ورحمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم، لتؤمنن به ولتنصرنه﴾ (آل عمران / ٣).

المدينة»(١) فهو الذي تأسست عليه الجماعة الإسلامية الأولى؛ جماعة الله.

كانت الجماعة الإسلاميةُ الأولى خليطاً من مسلمين وغير مسلمين، وهؤلاء كانوا يهوداً ومشركين. لكن الدعوة هي التي وضعت أسس تنظيم العلاقات بينهم ووضعت قيوداً رأتها ضرورية لحفظ مصالح المسلمين وضمان استمرار جماعتهم. وتم تدريجياً إلغاء غير المسلمين باعتناق الإسلام أو بالعنف عندما دعت الضرورة.

المهمُّ أنّ الجماعة الإسلاميةَ الأولى، بسبب نشأتها في أيام الرسول كانت جماعةً يحكُمُها الرسولُ دون أن تكون هناك دولة(٢). كان الرسول يتلقّى الوحي الإلهي وينقله للناس، وعلى ضوء هذه المكانة الخاصة كان هو الذي يصدر الأوامر المتعلقة بتسيير شؤون الحياة اليومية والأمور العملية. وفي حياة النبـي لم تكن الدولة ضروريةً بالفعل ذلك أنّ وجود صاحب الدعوة كان كفيلاً أن ينظّم حياةَ الناس كي تتطابقَ مـع متطلبات الدعوة، وتكتسبَ الشرعية الدينية.

---

(١) حميد الله، الوثائق السياسية، ص ٥٩ ــ ٦٢؛ تقول هذه الوثيقة «هذا كتاب من محمد النبـي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم: أنهم أمة واحدة من دون الناس.... وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد.....». وتذكر هذه الوثيقة المهاجرين وعشائر المدينة وتحدد العلاقات فيما بينهم وتذكر أن يهود بني عوف أمة مـع المـؤمنين... وكذلك عشائر اليهود الأخرى على أن يقاتلوا مـع المسلمين ويتحالفوا معهم على أن لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمـد... انظر أيضاً Watt, Mahammad at Medina, p. 221-238 حول صحة دستور المدينة تاريخياً.

(٢) ابن الطقطقى، الفخري، ص ٤٨ ــ ٤٩، يذكر عن خلافة الأربعة الأول «أنها كانت أشبه بالرتب الدينية من الرتب الدنيوية في جميـع الأشياء، كان أحدهم يلبس الثوب من الكرباس الغليظ. وفي رجله نعلان من ليف، وحمائل سيفه ليف ويمشي في الأسواق كبعض الرعية، وإذا كلم أدنى الرعية أسمعه أغلظ من كلامه. وكانوا يعدون هذا من الدين الذي بعث به النبـي». ويكرر الرأي نفسه (ص ٧٢ ــ ٧٣).

وكان الأمْرُ كافياً بالنسبة للجماعة إذ كانت تسودُها علاقاتُ مساواةٍ بين الأفراد مما دفـع الروابط القبلية إلى الهامش[١]، خاصةً أنّ هؤلاء الأفراد كان يتأجَّـجُ في نفوسهم الحماسُ للجهاد في سبيل الله والعمل لنشر الدعوة، وكانوا يكتفون من متاع الدنيا بما تتيحه موارد المدينة من موارد زراعية إضافةً إلى ما يغنمونه من غنائم الجهاد وما يكسبونه من موارد تجارتهم الضئيلة بالنسبة لتجارة مكة[٢].

كان تأسيس الجماعة الإسلامية مشروعاً سياسياً واعياً[٣]. فقد انطلق من

---

(١) الطبري، ٣/١٥١، حجة الـوداع: «المسلم أخو المسلم...».

(٢) سيرة ابن هشام، ٢/٦٠٤؛ كذلك الحديث الشريف «الناس سواء كأسنان المشط» (اليعقوبي، ٢/١٠٠) والخلق كلهم عيال الله (اليعقوبي، ٢/١٠٥).

(٣) سيرة ابن هشام، ٢/٦٠٠ ـ ٦٠٧. عندما أرسل مسيلمة الكذاب كتاباً للرسول يطلب إشراكه في النبوة على أن «لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشاً قوم يعتدون» رد عليه الرسول بكتاب قال فيه: «أما بعد، فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده. والعاقبة للمتقين»؛ وبعد حجة الوداع مباشرة وقبل أن يستتب الأمر نهائياً للمسلمين في شبه الجزيرة العربية بعث أسامة بن زيد في غزوة إلى فلسطين التابعة لملك الروم. كذلك أرسل «الرسول رسلاً من أصحابه وكتب معهم كتباً إلى الملوك يدعوهم فيها إلى الإسلام. فبعث دحية الكلبي إلى قيصر، ملك الروم، وبعث عبد الله بن حذافة السهمي إلى كسرى، ملك فارس، وبعث عمرو بن أمية الضمري إلى النجاشي ملك الحبشة، وبعث حاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس، ملك الاسكندرية...». انظر أيضاً الطبري، ٣/٢٦٠، يذكر أنه في حروب الردة أخذ المسلمون رجلاً من بني أسد، فأتي به خالد بالغمر وكان عالماً بأمر طليحة (المرتد) ـ فقال له خالد: حدثنا عنه وعما يقول لكم، فزعم أن مما أتي به: «والحمام واليمام، والصرد الصوام، قد صمن قبلكم بأعوام، ليبلغن ملكنا العراق والشام».
وإن قرار أبي بكر بقتال كل المرتدين بعد أن رفض عرضهم بأن يصلوا دون تأدية الزكاة (الطبري، ٣/٢٥١) دليل على رؤية بأهمية وحدة المسلمين في سبيل تحقيق مشروعهم، هذا المشروع الذي عبر عنه المغيرة بن شعبة الثقفي وربعي بن عامر (وغيرهما من الرسل) في حوارهم مع رستم قائد جيش الفرس عندما أرسلهم سعد بن أبي وقاص للتفاوض قبيل القادسية استجابة لدعوة رستم؛ وكان الخطاب الأساسي في هذه =

قرار إرادي لدى الرسول وأصحابه. وهم كانوا يدركون تماماً أنهم يؤسِّسون جماعةً جديدةً ذات كيان سياسي[١]. وعندما واجه مشروعهم معارضة قوية في مكة هاجروا إلى المدينة حيث لاقوا ترحيباً كانوا قد هيأوا له باتصالات سرية سابقة[٢]. وكان بين أول الأعمال التي قاموا بها عند وصولهم إلى المدينة، وضع دستور المدينة الذي انتظمت على أساسه العلاقات بين المهاجرين والأنصار واليهود. وقد أخذوا بعين الاعتبار عند صياغة دستور المدينة ميزان القوى السائد، إضافة إلى العلاقات الاجتماعية القبلية المعروفة التي أخضعوها لعلاقات جديدة تنبع من مفاهيم الأخوة الإسلامية التي تخرج الفرد تدريجياً من إطار العلاقات القديمة القائمة على العصبية القبلية ليدخل في إطار تضامن الجماعة ـ الأمة. ولما كانت الجماعة تستوعب القبائل وتتجاوز أُطُرَهَا

= الحوارات أن العرب كانوا فقراء متفرقين قبل الإسلام: «لكن الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، فأرسلنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه، فمن قبل ذلك منا ذلك قبلنا ذلك منه ورجعنا عنه، وتركناه وأرضه يليها دوننا، ومن أبى قاتلناه أبداً، حتى نفضي إلى موعود الله...». (الطبري ٣/٥٢٠ ـ ٥٢٥). وهذا الخطاب يتكرر في مناسبات مماثلة في مفاوضات مشابهة في معركة نهاوند (الطبري، ٤/١١٨) وفي معركة أصبهان (الطبري، ٤/١٤٢).

والجدير بالذكر أن معركة ذي قار ضد الفرس حدثت بعد وقعة بدر بأربعة أشهر أو خمسة (اليعقوبي، ٢/٤٦). وانظر أيضاً المسعودي، ٣/٦٦ ـ ٦٧.

(١) الحديث الشريف في وصية الرسول قبيل قبضه أن «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب» (الطبري، ٣/١٩٣) كان تعبيراً عن موقف سياسي يهدف لتأسيس جماعة ذات كيان موحد دون انقسامات دينية يمكن أن تؤدي إلى نزاعات تعيق تحقيق المشروع العربي الإسلامي.

(٢) الطبري، ٢/٣٦١، عن كعب بن مالك، من الأنصار، يصف بيعة العقبة ويذكر أن المسلمين الأولين من أهل المدينة «وكنا نكتم من معنا من المشركين أمرنا...» ويذكر «ثم خرجنا من رحالنا لميعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم، نتسلل مستخفين تسلل القطا؛ حتى اجتمعنا في الشعب عند العقبة».

المفهومية فإنّ الفرد ابن القبيلة صار لديه انتماءٌ جديدٌ خارج العصبية القبلية[(١)]. صحيح أن العلاقات الجديدة، علاقات الجماعة ـ الأمة، تجاورت لزمن طويل مع علاقات القبيلة، وكانت علاقات القبيلة كثيراً ما تسبّب الحروب والانشقاقات بين المسلمين العرب في القرون اللاحقة للإسلام، لكنّ المسلم لا يُعتبر مسلماً حقيقياً إذا لم يضع انتماءه للأمة فوق جميع الانتماءات الأخرى[(٢)]. وعلى الرغم من التنظيم القبلي للعرب المسلمين في حروبهم مع العدو الخارجي، وفي الفتن الداخلية، فإنّ أحزابهم كانت دائماً تحتوي أفراداً ومجموعاتٍ من جميع القبائل، وعندما كانت تقع الحروب بين هذه الأحزاب كانت القبيلة الواحدة تنقسم فينضم جزء منها إلى هذا الحزب وجزء آخر إلى الحزب المناهض له[(٣)].

لم تتشكل الأمة نتيجة الجمع العددي للقبائل ـ بل كانت النقيض لها وقامت على أشلائها. فالأمة بمقدار ما كان كيانها ينمو، كانت القبيلة تنشق

---

(١) .Watt, Muhammad at Medina, p. 238 ff

(٢) الآية ١٠٤ من سورة آل عمران: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾. انظر أيضاً Watt, Islam and the Integration of Society, p. 11, 51, 58. وانظر أيضاً Hodgson, Venture of Islam, 1/173-176

(٣) شعبان، Islamic History, 1/120-121. الطبري، ٤/٥٠٥، يقول في رواية عن وقعة الجمل: «. . . فنزلت القبائل إلى قبائلهم، مضر إلى مضر، وربيعة إلى ربيعة، واليمن إلى اليمن، وهم لا يشكون في الصلح . . .» فقد كانت هناك مفاوضات كادت أن تفلح في سبيل الصلح قبل المعركة فاستقبل أبناء القبائل من المعسكرين بعضهم بعضاً. . .
ولما نشبت المعركة «. . .وتزاحف الناس، فهزمت يمنُ البصرة يمنَ الكوفة، وربيعةُ البصرة ربيعةَ الكوفة، ونهد علي بمضر الكوفة إلى مضر البصرة، وقال: إن الموت ليس من فوت، يدرك الهارب ولا يترك المقيم» (ص ٥١٤)، انظر أيضاً ص ٥٢٨.
يتضح من كل ذلك أن الانتماءات القبلية لم تتلاش كلية لكن هناك انتماءات أخرى قد ظهرت إلى جانبها وطغت تدريجياً عليها. فالمدينتان، البصرة والكوفة، تحاربتا حول شأن الدولة ومن يتولاها.

على نفسها وتفتّت(١). وكلما كانت القبيلة تتفتّت إلى أفراد كان هؤلاء يندمجون في إطار الأمة الجديدة. فهؤلاء أفرادٌ مسلمون، وعندما يُتركون لأنفسهم ويقفون وحيدين مع إيمانهم فإن الطريق الوحيد الذي يمكن أن يسلكه واحدهم هو الاندماج في جسم الأمة. وكما كانت حروب الفتح حروباً لتوسيع رقعة الإسلام الجغرافية، فإن الحروب الأهلية كانت حروباً داخليةً تشق القبيلة وتُلْغي دورها وتعمّق انتشار الإسلام داخل النفس العربية. وهذا ما يُفَسِّرُ لماذا لم تعق الفتن الداخلية في القرنين الأولين بعد الإسلام الفتوحات بل كانت تعطيها زخماً جديداً مدهشاً. ذلك أنه بعد كل حرب أهلية داخلية كانت الحروب الخارجية تتجدد لتحقق موجة جديدة من الفتوحات(٢).

---

(١) الطبري، ٥/٢٦، في رواية معركة صفين، يحدّث عن ابني عم أحدهما مع علي والآخر مع معاوية، وأنه لما ندبت الأزد إلى الأزد قال مخنف بن سليم: «إن من الخطأ الجليل والبلاء العظيم أنا صُرِفْنا إلى قومنا وصرفوا إلينا، والله ما هي إلا أيدينا نقطِّعها بأيدينا، وما هي إلا أجنحتنا نجذّها بأسيافنا، فإن نحن لم نؤاس جماعتنا، ولم نناصح صاحبنا كفرنا، وإن نحن فعلنا فعِزّنا أبحْنا، ونارنا أخمدنا، فقال له جندب بن زهير: والله لو كنا آباءهم وولدناهم ـ أو كنا أبناءهم وولدونا ـ ثم خرجوا من جماعتنا، وطعنوا على إمامنا، وإذاً هم الحاكمون بالجور على أهل ملتنا وذمتنا، ما افترقنا بعد أن اجتمعنا حتى يرجعوا عما هم عليه، ويدخلوا فيما ندعوهم إليه، أو تكثر القتلى بيننا وبينهم». ص ٢٨ ـ ٢٩. ويحدث (ص ٣٠) عن الأخ يبارز أخاه «فتواقفا وانصرفا إلى الناس، فأخبر كل واحد منهما أنه لقي أخاه».

(٢) Venture, 1/187، يقول «لكنه كان ضرورياً حصول صراعات حاسمة بين العرب أنفسهم عند كل خطوة في تشكيل الامبراطورية. بهذه الطريقة وحدها كان يمكن للتجمع الرخو الأواصر في الحجاز، الذي تشكل حول فرد كاريزمي، أن يتحول إلى دولة ضخمة دائمة تدير شؤون مجتمع زراعي معقد. عند كل منعطف، كان يتم اتخاذ قرارات حاسمة لتقرير طبيعة الجسم السياسي الإسلامي في المراحل اللاحقة. وفي النهاية كانت هذه الطبيعة تقرر وقع الإسلام ودوره في المجتمع المغلوب. لقد كانت التطورات الداخلية (العربية) هي التي قررت بشكل أكيد أن الفتوحات سوف تكون لها =

من ناحية أخرى، نرى الأسماء العربية الإسلامية، منذ القرن الثالث الهجري تحمل صفة الانتماء للمكان أكثر مما تحمل صفة الانتماء للقبيلة[١]. وذلك مؤشرٌ آخر لتلاشي أهمية الولاء القبلي. فقد قامت الجماعة / الأمة في الرقعة الجغرافية التي ضمتها الفتوحات العربية الإسلامية وصار الانتماء للمكان تعبيراً عن الانضمام للجماعة التي تحتل حيزاً محدداً. وإذ أُعطي الانتماء للجماعة أولويةً على الانتماءات الأخرى، فقد تراجعت القبيلة إلى الصحراء حيث استمرت هناك على هامش الجماعة / الأمة[٢].

في البدء قامت الجماعة، وهذه ستشهد تطوراتٍ لاحقةً كي ينضج

= أهمية دائمة». انظر أيضاً نفس المصدر، ص ٢٠٠، ٢٠٥.

(١) الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص ٩٥ ــ ٩٨. يلاحظ (ص ٩٨) أن كتب النسب تقف في هذه الفترة (القرن الثالث) بعد أن أسقط العرب من الديوان. وبقي النسب مسألة تهم الفرد أو العائلة مع تأثير في العلاقات الاجتماعية. بل إن الانتماء للعرب بقي دليل شرف حتى أن عضد الدولة البويهي، وهو المسيطر في بغداد (٣٦٧ ــ ٣٧٢هـ) فرض على أبي إسحق الصابي أن يضع له نسباً عربياً ففعل ذلك تحت التهديد. انظر أيضاً Integration, p. 152.

(٢) Integration, p. 58، يقول «الأمة إذن جماعة أساسها ليس القرابة بل الدين، وتحديداً القبول العام بالرسالة والرسول». ويعتبر أيضاً (ص ٥٠) أن «القرابة تحت حكم الأمويين (٦٦١ ــ ٧٥٠) قد استعادت بعض أهميتها، لكنه مع مجيء العباسيين أعيد تأكيد الأساس الديني للجماعة السياسية». انظر أيضاً Watt, Islamic/Political Thought, p. 98.

ويعتبر شعبان في كتابه The Abbasid Revolution, p. XV، أن هدف الثورة العباسية كان دمج وتمثيل جميع المسلمين من العرب وغير العرب، من سكان هذه الامبراطورية، في جماعة إسلامية واحدة تتساوى فيها جميع أعضائها في الحقوق ويعتبر أن العرب المندمجين في مرو (خراسان) هم الذين قاموا بهذه الثورة... (ص ١٥). ويستنتج في آخر الكتاب (ص ١٦٨) أن الثورة العباسية نجحت في مهمتها وهي تحقيق الدمج الكامل للجماعة.

نموها وتحقق أشكالاً ثقافية مميزة. في حياة الرسول لم تكن هناك سلطة سياسية، كما ذكرنا، بل كانت هناك سلطة الرسول الدينية التي كانت ترشد الناس وتنير طريقهم في حياتهم اليومية[١]. لكن وفاة الرسول جعلت لزاماً على الجماعة أن تقرر إنشاء سلطة سياسية تقودها، الأمر الذي لم يكن ضرورياً في أيام الرسول[٢]. كانت أهم مهمات هذه السلطة السياسية الحفاظ على استمرارية الجماعة متبعةً تعاليم الوحي الإلهي وسنة الرسول، وكان عليها أن تلبي حاجات الجماعة[٣]. وفي كل مرة كان الناس أو مجموعات منهم، يعتبرون أن السلطة السياسية قصرت في تلبية حاجات الناس كانت الأصوات الانتقادية

---

(١) ابن الطقطقي، الفخري، ص ٧٢، يقول تحت عنوان: الدولة الأولى وهي دولة الأربعة أي دولة الخلفاء الراشدين: «أما الدولة الأولى وهي دولة الأربعة فإن ابتداءها كان منذ أن قبض رسول الله، صلوات الله عليه وسلامه، وبويع أبو بكر بن أبي قحافة رضي الله عنه...».

(٢) في اللحظة التي توفي فيها الرسول بادر المسلمون إلى اختيار خليفة يتولى تدبير أمور المسلمين. والخلاف الذي حصل بين المهاجرين والأنصار تم حسمه في سقيفة بني ساعدة. راجع الطبري، ٢٠٣/٣ ـ ٢١٠، عن حديث السقيفة؛ انظر أيضاً الخزاعي، تخريج الدلالات السمعية، ص ٣٨ ـ ٤٠، وانظر أيضاً ابن هشام، السيرة النبوية، ٦٥٦/٢ ـ ٦٦١.

ويروي الطبري (٣٠٧/٣) عن أحد الصحابة ما يلي: «... قال عمرو بن حريث لسعيد بن زيد: أشهدت وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم. قال: فمتى بويع أبو بكر؟ قال: يوم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم كرهوا أن يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة». وهذا قول ذو دلالة على أهمية الدولة والجماعة في وعي المسلمين انذاك.

(٣) لخص أبو بكر حاجات الناس في خطبته عند البيعة العامة وذلك في اليوم التالي لبيعة السقيفة، وهي مساعدة الضعفاء لأخذ حقوقهم، والجهاد، وإرساء قواعد أخلاقية قديمة وطاعة تعاليم الله ورسوله. انظر سيرة ابن هشام، ٦٦١/٢. هذه الحاجات الأولية سوف تضاف إليها مهام إضافية اقتصادية وسياسية واجتماعية مع تكون الدولة وتطورها.

ترتفع ضدها وتقود أحياناً إلى حركات عصيان وثورات وحروب أهلية[١].

جوهر المسألة إذن أن السلطة السياسية، الدولة، جاءت كتدبير لاحق لوجود الجماعة[٢]. لقد تطورت السلطة السياسية من مفهوم الخلافة في أيام الخلفاء الراشدين لتنشأ دولة ذات مؤسسات ترتبط بها فئات اجتماعية ذات مصالح ثابتة في أيّام الأمويين والعباسيين والدول اللاحقة. صحيحٌ أنّ الدولة صارت كياناً صلباً ذا ثقل يجثم فوق المجتمع وتمتعت تدريجياً باستقلالية، وأمسكت بجميع خيوط السلطة في المجتمع وهيمنت عليه، وسيطرت على اقتصاده بحيث كانت تقتطع فوائضه الاقتصادية تاركةً له أحياناً، أقلّ من الحدّ الأدنى للعيش، مما كان يسبب المجاعات بين الحين والآخر[٣]؛ لكنها (أي

---

(١) مقتل الخليفة عثمان كان حصيلة نقمة واسعة في مصر والعراق ضد سياسته (انظر الطبري، ٤/٣٣٠ ــ ٣٩٦). وانظر أيضاً أميل توما، في كتابه، تاريخ الحركات الاجتماعية في الإسلام، وهو كتاب يبسط الأمور كثيراً.

(٢) Gibb, Mohammedanism, p. 19، يقول: «في ذهن محمد (كما في ذهن أخصامه) كانت الكتلة الدينية الجديدة منذ البداية ينظر إليها على أنها جماعة منظمة على أسس سياسية، وليست كنيسة في إطار دولة علمانية». انظر أيضاً رضوان السيد، الأمة والسلطة والجماعة، ص ٥٢، إن الأمة هي جماعة الله؛ وإن الجماعة تعاقدت مع المهاجرين بشخص أبي بكر عقداً بمعنى البيعة (٧٦)؛ وإن وحدة السلطة (الإمام) ظلت أكثر من إجماع (ص ٧٥). فالجماعة عندما قبض الرسول صار لزاماً عليها أن تنصب إماماً (خليفة) ليقودها ويدبر أمورها. في البداية كانت سلطة الإمام بسيطة (كما يعبر عن ذلك خطاب أبي بكر في بيعته العامة) ثم تطورت لتشمل مهام أخرى اقتصادية واجتماعية وسياسية وعسكرية.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٥، يعبر عن أهمية الدولة (الإمامة) بقوله: «إن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم». حول المجاعات في مصر ودور الدولة في منعها عند حدوث نقص النيل، انظر المقريزي، إغاثة الأمة في كشف الغمة. إن قول Hodgson (Venture, 1/292) أن الدولة الإسلامية اعتبرت مهمتها تنحصر في شؤون القضاء وحفظ الأمن والدفاع عن الحدود؛ وهذه مهام سلبية غير إيجابية أي لا تشمل

الدولة) بقيت بحاجة لتبرير نفسها أمام المجتمع. فهي على الرغم من أهميتها بقيت الأولوية تُعطى في المجتمع الإسلامي للجماعة / الأمة وأهدافها التاريخية[١].

لم تكن الدولة إذن ذات دور هامشي في المجتمع الإسلامي. على العكس من ذلك كان دورُها أساسياً، بل يمكن القول إنها كانت في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي محور نشاط المجتمع والضامن الأساسي لبقائه واستمراره[٢]. لكنها، أي الدولة، لم تستطع أن تتحول إلى مطلق نهائي، فبقيت سلطتها محددة بكونها أداة وجود المجتمع وهي الوسيلة لتحقيق وحماية الجماعة / الأمة.

إن المشروع السياسي للإسلام هو تكوين الجماعة / الأمة. فهي الإطار الوحيد الذي يمكن أن يمارس الفرد فيه شعائر الدين كاملة[٣]. وهي المجال

= القيام بأعمال وأشغال لزيادة الإنتاج، مثلاً، هو قول يتناقض مع حقيقة أن الدولة في مصر اهتمت اهتماماً أساسياً ببناء وسائل الري والحفاظ عليها (ترع، جسور، خلجان) كما امتلكت مصانع ومعامل وتدخلت في ضبط شؤون السوق دون التسعير.

(١) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص ٧٦ و ١٣٤ و ١٣٨.

(٢) ابن جماعة، تحرير الأحكام، ص ٣٥٥، يقول: «... لأن الخلق لا تصلح أحوالهم إلا بسلطان يقوم بسياستهم ويتجرد لحراستهم ولذلك قال بعض الحكماء: جور السلطان أربعين سنة خير من رعية مهملة ساعة واحدة... ثم يذكر الآية: ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض... ثم يذكر الحديث: السلطان ظل الله في الأرض...».

(٣) الحديث: «صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة» وفي رواية: «بخمس وعشرين درجة». وهبة الزحيلي، الفقة الإسلامي وأدلته، ٢/١٤٧ وما يليها. كذلك يورد الزحيلي، ٢/٢٨١، أن رأي الجمهور (المالكية على المشهور، والشافعية والحنابلة) والكاساني من الحنفية: «عدم جواز التعدد إلا لحاجة»؛ أي عدم جواز تعدد صلاة الجمعة في المصر أو القرية إلا لضرورة.

الوحيد لتحقيق الدين. وإذا كانت مفارقةً سخيفةً أن نقول إنّ الدين لا يمكن تحقيقه خارج الجماعة لكنها حقيقة بدهيـة ربما يتناساها الكثيرون من الذين يعتبرون أن الدين، خاصة الإسلام، يمكن تحقيقه على الصعيـد الفردي المحض. هذه التجربة حاولتها الصوفية لكنها تحولت عنها بعد فترة من الزمن. فقد بدأت الصوفية كأسلوب فردي في التعبير والاتصال بالله لكنها تحولت مـع مرور الزمن إلى ممارسات جماعية وصارت طرقاً جماعية[1].

منذ اللحظة الأولى لوفاة الرسول اختلف المسلمون فيما بينهم حول الدولة، لا حول ضرورة وجودها، بل حول كيفية وجودها وأسلوب عملها، وحول من يتولى الخلافة ومدى السلطة التي يمكن أن تتمتـع بها حيال المجتمـع. وإذا كانت هذه الخلافات في البداية هي مجرد اجتهادات وآراء مختلفة لأناس يعتبرون أنفسهم فريقاً واحداً؛ فإنها سرعان ما تفاقمت وانتظمت في إطار تيارات حزبية ربما تقاتلت فيمـا بينها أحيـاناً. ولم تتنـاول هذه الخلافات فكرة الجماعة التي كان الجميـع يؤمنون بها، لكنها تناولت مسألة الدولة، أي الأداة الضرورية لاستمرار الجماعة وامتدادها. فقد اعتبر المسلمون أن الجماعة صارت أمراً مفروغاً منه، لذلك عليهم التفكير في أمر إنشاء الدولة، فكأنهم اعتبروا الجماعة غاية أو مثلاً أعلى يتحقق باستمرار، والدولة وسيلة لتحقيق هذه الغاية. فعلى الدولة أن توجد دائماً دون انقطاع خوفاً من انقطاع سيرورة وصيرورة الجماعة[2]. وكأنهم اعتبروا أن الرسول أنشأ الجماعة (علماً

---

(١) Trimingham, The Sufi Orders in Islam, p. 2/10

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص ١٣٨، يقول: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها. فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند =

بأن ما يفعله الرسول يصبح سنة بمنزلة الأمر الإلهي) وما على المسلمين إلا إقامة الدولة التي تحفظ الجماعة وتصون وحدتها وتمنع تفتتها وتقودها نحو تحقيق المثل العليا الدينية.

كانت المسألة الأولى التي واجهها المسلمون في سيرورة بناء دولتهم مسألة الخلافة. ورغم أنّ المسلمين يرغبون بالاعتقاد أن الشورى أمر ممكن التطبيق. وأنه قد تم تطبيقها فعلاً في بعض المراحل خاصة عند تولية أبـي بكر[1] . لكنّ ذلك لم يحصل أبداً، لا في تولية أبـي بكر ولا في العصور اللاحقة. لقد تولى أبو بكر الخلافة بفضل الهيبة التي تمتع بها بعض القادة من أصحاب الرسول وتم حسم التنافس بين المهاجرين والأنصار لصالح المهاجرين. كان الأنصار طرحوا تقسيم السلطة أو تدويرها. لكن هذا الاقتراح تم رفضه وأُعطيت السلطة كاملةً للخليفة أبـي بكر[2]. وهذا بدوره مارس السلطة لا كحاكم مطلق بل كحاكم مقيد بالتعاليم الدينية ومضطر إلى

= الاجتماع من رأس حتى قال النبـي صلى الله عليه وسلم: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم...». انظر أيضاً رضوان السيد في مقدمة: قوانين الوزارة، للماوردي، ص ١٢.

(١) ابن جماعة، تحرير الأحكام، ٣٥٦ ـ ٣٥٧، يعتبر أن الإمامة ضربان اختيارية وقهرية... «وتنعقد الإمامة الاختيارية بطريقتين والقهرية بطريقة ثالثة. الطريق الأول في الاختيارية بيعة أهل الحل والعقد من الأمراء والعلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم ببلد الإمام عند البيعة كبيعة أبـي بكر رضي الله عنه... والطريق الثاني استخلاف الإمام الذي قبله كما استخلف أبو بكر عمر رضي الله عنهما... وأما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القهرية فهو قهر صاحب الشوكة...».
لكن بيعة أبـي بكر تمت في خضم النقاش بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة، إذ انفرد أبو بكر وعمر وأبو عبيدة ورشحوا واحداً منهم (أبو بكر)(الطبري، ٣/٢٢١). انظر أيضاً رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص ١٣١.

(٢) انظر الحاشية السابقة. انظر أيضاً الخزاعي، تخريج الدلالات السمعية، ص ٣٩.

مراعاة آراء الصحابة الآخرين، والتوازنات العشائرية.

لكنه، حينما كانت أي من مواقف الصحابة أو الاتجاهات العشائرية تقف في وجه الدولة وتحاول الانتقاص من سلطتها كان يتم التصدي لها والقضاء عليها. فحروب الردة لم يكن سببها أن المرتدين تخلوا عن الإسلام بل أنهم امتنعوا عن أداء الزكاة كتعبير عن خضوعهم لسلطة الدولة[1]. فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الدولة الإسلامية صارت منذ أيام عثمان بن عفان تتغاضى عن جمع الزكاة غير زكاة المواشي والأموال الظاهرة[2]، نرى أن موقف أبي بكر حيال المرتدين كان موقفاً حازماً لأنه رأى في امتناعهم عن تأدية الزكاة موقفاً ضد سلطة الدولة ومركزيتها[3]. ففي زمن عثمان بن عفان، كان شأن الدولة قد قوى واشتدت ركائزها، فصارت تأدية الزكاة أو عدمها أمراً لا يهدِّدُ الدولة، أما في زمن أبي بكر فقد كان الامتناع عن تأديتها يعني تهديد سلطة الدولة المركزية.

عندما تولى عمر الخلافة، بتوصية من أبي بكر، كان عليه أن يواجه مسائل ترتيب أجهزة الدولة التي لم يتسنّ لأبي بكر مواجهتها بسبب قصر فترة خلافته. ومن أهم هذه المسائل إنشاء ديوان العطاء[4] لتنظيم مدخول الغنائم والخراج وتوزيعها على المقاتلين. استدعى ذلك تنظيم المقاتلين والتدخل في أمر توجيههم إلى المناطق التي تتم فيها الفتوحات (مصر،

---

(١) الطبري، ٣/٢٤٤.
(٢) محمد عقلة الإبراهيم، التطبيقات التاريخية والمعاصرة لفريضة الزكاة، ص ١١٠.
(٣) جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص ١١. يعتبر أن الدولة الأموية اضطرت إلى تبني مركزة الدولة لمواجهة الخصومات القبلية. لكن قول أبي بكر عن أهل الردة عندما امتنعوا عن الزكاة: «لو منعوني عقالاً لقاتلتهم» (اليعقوبي، ٢/١٣١) هو تعبير عن الاتجاه لفرض سلطة الدولة ومركزيتها ضد كل من يخالف قراراتها ولو في أمور تافهة.
(٤) ابن الطقطقى، الفخري، ص ٨٣ ــ ٨٤.

والعراق، والشام)[١]. وإذا كان أبو بكر قد اتبع مبدأ المساواة بين الجميع في العطاء فقد ميز عمر بن الخطاب بينهم استناداً إلى قرابتهم من عائلة الرسول وأقدميتهم في الإسلام[٢]. وقد كان ذلك كله ضرورياً من أجل خلق تراتبية اجتماعية ترتكز عليها الدولة، فالمعلوم أن قيام الدولة يحتم تنظيم قواعد تقسيم العمل وأساليب اقتطاع الفوائض الاقتصادية. والأكثر من ذلك فقد وجد عمر ضرورياً أن يجتهد في أمور مستجدة[٣]، وأن يخالف اجتهاد الرسول أحياناً في سبيل تركيز سلطة الدولة. من ذلك إيقاف عطاء المؤلفة قلوبهم[٤]، وتهجير غير المسلمين من شبه الجزيرة العربية (خاصة نجران وخيبر) وبالتالي إلغاء الاتفاق الذي كان قد تَمَّ مع يهود خيبر بشأن مزارعتهم للأرض[٥]. وكذلك إلغاء الامتيازات التي كان الرسول قد أعطاها لمسيحيي نجران لقاء مبالغ يدفعونها للمسلمين[٦]. وكان عزل خالد بن الوليد، القائد العظيم الذي كان الرسول نفسه يتساهل معه أحياناً، إشعاراً للجميع بأنّ الدولة قد قوي عودها وأشتدّ ساعدها كما كان تحذيراً لكل القادة بأنهم

---

(١) أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، ص ١١٤؛ المسعودي، مروج الذهب، ٥١/٣، ٥٣؛ الطبري، ٤٤٥/٣، ٤٤٨ و ٤٦٠ و٤٧٨، و ٤٨٤.

(٢) الطبري، ٦١٣/٣ ـ ٦١٩. وانظر أيضاً: أبو عبيد، كتاب الأموال، ص ١١٣، و ٩٩؛ والبلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٣٧.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٤٢؛ يقول مقارناً الجزية بالخراج «أن الجزية نص وأن الخراج اجتهاد». والمعلوم أن عمر بن الخطاب هو أول من وضع نظرية الخراج الإسلامية.

(٤) الطبري، ٩٠/٣؛ وأبو عبيد، كتاب الأموال، ص ٢٤٢.

(٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٦؛ والطبري، ٢٠/٣ ـ ٢١.

(٦) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٧٣، يقول أن عمر أجلى أهل نجران «لأنه خافهم على المسلمين» علماً بأن الرسول كان قد أعطاهم كتاب عهد يدفعون بموجبه الصدقة. انظر أيضاً أبا عبيد، كتاب الأموال، ص ٤٨.

لا يستطيعون الخروج عن الدولة دون عقاب[١] . والأهم من ذلك إعطاء الخراج معنى جديداً مغايراً لما كان الأمر عليه أيام الرسول، خاصة عند افتتاح خيبر؛ فقد اعتبره عمر فيئاً لعموم المسلمين وذلك على الرغم من آراء أخرى لبعض الصحابة الذين طالبوا بتقسيم الأرض على أنها غنيمة[٢] .

وكان من أهم الإجراءات لتكوين الدولة ما قام به الخليفة عثمان بن عفان عندما جمع القرآن لتوحيد النص. فقد كان ذلك إجراء ضرورياً لمنع التلاعب بالنصوص ومنع الفتنة التي يمكن أن تنتج عن ذلك[٣]. لكن الانقسام الخطير الذي حصل في أيام عثمان وأدى إلى مقتله كان انقساماً لا يتعلق بالنص أو بتفسيره بل يتعلق بما اعتبره فريق كبير من المسلمين انحيازاً لفئة دون أخرى في تولية وظائف الدولة، وبالتالي إجحافاً بحق فريق كبير في الامتيازات المادية المتعلقة بتلك الوظائف[٤].

ثم حصل ذلك الصراع الهائل حول السلطة بين الإمام علي، ابن عم الرسول، وبين معاوية بن أبي سفيان. وكانت حصيلة الأمر أن ابن عم الرسول قُتل ومُنع من الاستمرار في السلطة. فالسلطة لم تعتبر حقاً له

---

(١) الطبري، ٦٠١/٣؛ يذكر قول عمر بعد عزله خالد بن الوليد والمثنى بن حارثة الشيباني: «أمر خالد نفسه؛ يرحم الله أبا بكر؛ هو كان أعلم بالرجال مني، وقد كان عزله والمثنى مع قيامه، وقال: إني لم أعزلهما عن ريبة، ولكن الناس عظموهما، فخشيت أن يوكلوا إليهما».

(٢) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٨ وما يليها؛ أبو عبيد، كتاب الأموال، ص ٣٢، ٣٣.

(٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ١٣٥/٢؛ يقول إن أبا بكر أمر بجمع القرآن، ويذكر أن بعضهم روى أن علي بن أبي طالب كان جمعه لما قبض الرسول؛ ثم يقول، في ص ١٧٠، أن عثمان بن عفان هو الذي جمع القرآن وألّفه.

(٤) المسعودي، مروج الذهب، ٧٦/٣ ـ ٩٢؛ الطبري، ٣٤٠/٤ ـ ٣٩٦.

يرثه[١] بمجرد كونه أقرب الناس نسباً للرسول، كما أن زوجته فاطمة بنت الرسول مُنعت من قبل، على يد أبي بكر من أن ترث تركة الرسول في فَدَك[٢]. وسرعان ما صار الحكم في أيام معاوية، والذين جاؤوا من بعده، وراثياً، فكأن وراثة الحكم كانت مسموحة لغير أقرباء الرسول. وسينقضي قرن من الزمان قبل أن يستطيع أبناء عم الرسول، العباسيون، السيطرة على الحكم.

يبدو الصراع بين علي ومعاوية وكأنه صراع بين فكرتين: فكرة الجماعة التي مثلها علي، وفكرة الدولة التي مثّلها معاوية[٣]. الجماعةُ أنشأها الرسول، وهي جماعة الله، هي الأمة التي وضعها المسلمون منذ اللحظات الأولى فوق كل الاعتبارات وصارت كياناً مطلقاً ليس موضع سؤال أو إشكال[٤]. لذلك

---

(١) الطبري، ٤/٤٢٧ ـ ٤٤١، حول البيعة لعلي: فقد طلب إليه معظم الصحابة من الأنصار والمهاجرين تولي أمر المسلمين وكان يرفض وكانوا يلحون عليه جميعهم لصفات ذكروها فيه دون أن يذكر أحد منهم أن ذلك حق له بالوراثة. انظر أيضاً أبا حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال، ص ١٤٠، يذكر أن علياً خطب لما بايعه الناس، فقال: «أيها الناس، بايعتموني على ما بويع عليه من كان قبلي، وإنما الخيار قبل أن تقع البيعة...».

(٢) الحديث الشريف: «لا نورث ما تركنا فهو صدقة» حماد بن إسحق بن إسماعيل، تركة النبي ص ٨١ و٨٣؛ وانظر أيضاً الطبري، ٣/٤٣٠.

(٣) يعبر عن ذلك أن نداءات الإمام علي إلى خصومه كانت دائماً تدعوهم «إلى الله وإلى الطاعة والجماعة» وتنشدهم الله عز وجل أن يفرقوا جماعة هذه الأمة؛ الطبري، ٤/٥٧٣. بينما التزم معاوية وأعوانه بفكرة الاقتصاص من قتلة عثمان لتثبيت فكرة الدولة المتمثلة بالثواب والعقاب، خاصة وأن المقتول هو رأس الدولة (إمام الجماعة).

(٤) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص ١٣٤. انظر أيضاً مقالة رضوان السيد: الشخصية الإسلامية: دراسة أولية في تكون عقيدة أهل السنة والجماعة، في مجلة دراسات التي تصدر عن الجامعة الأردنية، مجلد ١٣، عدد ٤، ١٩٨٦، ص ١٨، حيث يذكر الحديث «يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار».

لا يمكن توريثها ولا يستطيع أحد ادّعاء تمثيلها دون غيره. فكرة الجماعة هي لكل المسلمين وتضم جميع المسلمين. والمسلمون هم كل من شهد أن لا إله إلّا الله، معبراً عن إيمان اعتبره الفقهاء لاحقاً إيماناً إذا زاد أو نقص لا يخرج صاحبه من الإسلام / الجماعة[1]. يمكن النقاش والصراع حول فكرة الدولة والخلافة، أما الجماعة فهي فوق ذلك؛ لذلك كتب على من يمثلها الفشل في السلطة. وإذا كان العباسيون استطاعوا الوصول للسلطة فيما بعد والسيطرة عليها مستخدمين قرابتهم للرسول في دعوتهم؛ فإنهم قد سيطروا بوصفهم حكام الدولة في وقت صارت فيه الجماعة فكرة راسخة فوق أي نقاش أو صراع.

جاء الحكم الأموي ليرسخ فكرة الدولة ويرسيها على قواعد امبراطورية تشبه الدولتين البيزنطية والفارسية المعروفتين سابقاً في المنطقة[2]. وعانى الحكم الأموي معاناة شديدة من ثورات الخوارج الذين أعطَوا الأولوية لفكرة الجماعة ورفضوا فكرة الدولة[3]. وإذا كان هؤلاء الخوارج قد خرجوا على علي لما رأوه يتردد حيال الفكرتين فإنهم ناضلوا نضالاً مريراً استمر طوال فترة

---

(١) رضوان السيد، المرجع السابق. أبو حنيفة اعتبر أن الإيمان هو التصديق بالقلب وهو لا يزيد ولا ينقص (= الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٦١).

(٢) يكثر الحديث حول التأثيرات الفارسية والبيزنطية في نشوء وتطور الدولة العربية الإسلامية لكن هذا لا يلغي حقيقة أن الدولة الأموية دولة عربية أسست على أفكار عربية كما يقول Watt, The Majesty that Was Islam, p. 55.

(٣) ربما كان أهم إنجازات الخوارج أن تشديدهم على أنه «لا حكم إلا لله» (المسعودي، مروج الذهب، ٣/١٣٤، كذلك الدينوري، الأخبار الطوال، ص ٢٠٣) وعلى ضرورة التقيد الكامل بالقرآن هما أمران ساهما في تحقيق فكرة «جماعة الله»، أي الجماعة ذات القيم الإسلامية، ومنع تراجعها نحو التقاليد القبلية. (انظر Watt, The Majesty that Was Islam, p. 65؛ وانظر أيضاً له Islam and the Integration in Society, p. 102).

الحكم الأموي ضد الدولة بوصفها دولة منحرفة؛ بل ضد الدولة بحد ذاتها ذلك لأنه كان من الصعب على أي دولة أن تستوفي شروطهم[١].

وانقسم الفريق المشايـع للإمام علي إلى فريقين، أولهما الشيعة، وقد تفرعت عنهم فرق عديدة في أزمان مختلفة، وهذه جميعها دارت حول فكرة أساسية هـي عصمة الإمام الذي يفترض أن يكون تعيينه بالنص ابتداء من استخلاف الرسول لعلي في غدير خم، ثم ينتقل ذلك من إمام إلى آخر على التوالي[٢] والفريق الآخر خرج من جماعة علي بن أبـي طالب وأعلن العصمة للأمة والجماعة[٣]. كان هذان الفريقان يعترضان على الدولة التي صارت بيد الأمويين وكانت اعتراضاتهم تقترن بمطالب اجتماعية اقتصادية، وتتبناها مرةً بعد أخرى جماعاتٌ ثائرة على الدولة[٤]. لقد رفض الفريقان الدولة الأموية كدولة لكنهما لم يستطيعا تقديم بديل عنها مما أدى إلى وضعهما خارج إطارها ولقي الفريقان ما لقياه من القمـع والاضطهاد على مر العصور[٥].

رسـخ الأمويون فكرة الدولة وطبقوا نموذجاً لها لم يكن قبوله سهلاً على

---

(١) النوبختي، فرق الشيعة، ص ١٠؛ يذكر أن فرقة من الخوارج وهم النجدية قالوا: «إن الأمة غير محتاجة إلى إمام ولا غيره وإنما علينا وعلى الناس أن نقيم كتاب الله عز وجل». انظر أيضاً Venture, 1/256، يذكر أن الخوارج حاربوا كل دولة إسلامية تقريباً.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧ وما يليها.

(٣) Islamic Political Thought, p. 56؛ يميـز بين فكـرة الشيعة حـول كاريـزميـة الإمـام وفكرة الخوارج حول كاريـزمية الأمـة. انظر أيضـاً الدينـوري، الأخبار الـطوال، ص ٢٠٨ ــ ٢٠٩؛ يذكر حواراً بين الإمام علي وأحد الخوارج الذي يقول له «أنت شككت بنفسك حين رضيت بالحكمين، فنحن أولى أن نشك فيك».

(٤) Mohammedanism, p. 82-83؛ كاهان، تاريـخ العرب والشعوب الإسلامية، الترجمـة العربية، ص ١٧٥؛ Von Grunebaum, Medieval Islam, p. 188.

(٥) راجـع النوبختي، فرق الشيعة؛ يبدو أن معظم الأئمة الطالبيين ماتوا اغتيالاً. وقد كتب أبو الفرج الأصفهاني (وهو أموي النسب) كتاباً في «مقاتل الطالبيين».

العرب الذين اعتادوا مناخ القبيلة والصحراء حيث الناس متساوون على اعتبارهم أشبه بالإخوة وحيث شيخ القبيلة أول بين أفراد[١]. فقد أحاط الخليفة الأموي نفسه بهالة من الأبهة والفخامة في الصلاة وفي السكن وفي مختلف نواحي السلوك الأخرى[٢]. هذه المظاهر التي فصلته عن الآخرين وأكدت مغايرته لعموم الناس[٣] كانت تتطلب نشوء تراتبية جديدة لفئات اجتماعية من العسكر والقادة والكتاب والولاة والفقهاء تكون صلة الوصل بين قمة الهرم والقاعدة. ولم يعد بالإمكان قتل الخليفة لمجرد أنه يعيش مع الآخرين ويتجول ويصلي معهم كواحد منهم.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٨، يرى «أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة» و«أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك» لكنه يشير إلى عكس ذلك قائلاً: «بل قد يجهل الكثير منهم أنهم قد كان لهم ملك في القديم، وما كان في القديم لأحد من الأمم في الخليقة ما كان لأجيالهم من الملك؛ ودول عاد وثمود والعمالقة وحمير والتبابعة شاهدة بذلك، ثم دولة نصر في الإسلام، بني أمية وبني العباس. . .».

وفي Islamic Political Thought, p. 40-41 يذكر المؤلف عادات القبيلة وأن سلطات الخلفاء الأوائل مشابهة لهم إضافة إلى أشياء أخرى. V. Grunebaum, Classical Islam, p. 80 يذكر أن الخليفة الأموي كان أولاً بين أنداد، مما يشابه سلطة شيخ القبيلة.

(٢) فيليب حتي، History of the Arabs, p. 198، يذكر الاتجاه نحو مركزة الدولة أيام الأمويين منذ البداية؛ فقد كان معاوية أول من صلى في المقصورة واستخدم سرير الملك. انظر أيضاً Venture, p. 218، حيث يذكر أن معاوية مثّل اتجاهاً أكثر من الخلفاء الراشدين نحو مركزة الدولة.

(٣) ابن الطقطقى، الفخري، ص ١٠٦، يذكر عن معاوية «أنه أول من وضع الحشم للملوك ورفع الحراب بين أيديهم ووضع المقصورة التي يصلي الملك أو الخليفة بها في الجامع منفرداً من الناس وذلك لخوفه مما جرى لأمير المؤمنين عليه السلام، فصار يصلي منفرداً في مقصورة فإذا سجد قام الحرس على رأسه بالسيوف. وهو أول من وضع البريد لوصول الأخبار بسرعة».

اليعقوبي، ص ٢١٧، يذكر بيعة معاوية وكيف «دخل إليه سعد بن مالك فقال السلام عليك أيها الملك. فغضب معاوية. . .» ويذكر كيف بايعه الناس وهم كارهون (ص ٢١٦).

والأهمُّ من كـل المظاهـر الأخرى مبـدأ توريث الحكم. فقـد كره المسلمون أن يكون الحكم وراثياً لأقرباء الرسول[١]، والأولى أن يكرهوا توريث الحكم بين الآخرين (وقد عمم الفقهاء هذا الأمر بأن جعلوا تركة الرسول فيئاً للمسلمين ومنعوا توريثها لأقربائه)[٢]. فقد رسم الإسلام أن يكون المسلمون إخوة، وهم لم يعودوا إخوة في نطاق القبيلة الضيق، بل عمم الإسلام مبدأ الأخوة ليشمل المسلمين كلهم وليستوعب الأمة جميعها. وعلى أساس مبدأ الأخـوة يتساوي المسلمـون في حقوقهم وواجبـاتهم[٣]. وقد سمحت المساواة لأي كان، مهما كان أصله الاجتماعي، أن يرتقي السلم الاجتماعي بناء على إنجازاته[٤]. وكان باستطاعة الموالي منذ أيام الإسلام الأولى أن يتسلموا مراكز هامة في الدولة الإسلامية العربية، وسيصبح في استطاعتهم في عصور لاحقة أن يسيطروا على الدولة، لا بل استطاع العبيد المماليك بعد بضعة قرون أن يصبحوا سلاطين وأمراء وجنوداً يحتفظون بجميع

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٠، يناقش مسألة توريث الحكم للولد ويذكر الاختلاف في ذلك على «ثلاثة مذاهب، أحدها: لا يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لولد ولا لوالد. . . والمذهب الثاني: يجوز أن ينفرد بعقد لولد ووالد لأنه أمير الأمة نافذ الأمر لهم وعليهم فغلب حكم المنصب على حكم النسب. . . والمذهب الثالث: أنه يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لوالده ولا يجوز أن ينفرد بها لولده لأن الطبع يبعث على ممايلة الولد أكثر مما يبعث على ممايلة الوالد. . .» فوراثة الحكم ليست واجبة وليست أمراً مقبولاً دون بيعة، أي دون رضى الناس، لدى المسلمين؛ حتي A History of the Arabs, p. 280، يقول لا قانون لتوارث الحكم عند العرب المسلمين.

(٢) حماد بن إسحق، تركة النبي، ص ٨٤، الحديث الشريف «لا يقتسم ورثتي ديناراً، ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤونة عاملي فهو صدقة».

(٣) الحديث المشهور «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يُسْلِمُهُ». الذي يرد في مسند أحمد ٤/١٤٥. انظر أيضـاً. Islam and the Integration of Society, p. 58-59, 175.

(٤) Sourdel, Medieval Islam, p. 156.

الوظائف العسكرية والسياسية لأنفسهم[١]. لقد أتاح مبدأ الأخوة والمساواتية الإسلاميين دمج المجتمع الإسلامي والخروج من إطار القبيلة. فالجماعة / الأمة ما كانت ممكنة لولا هذان المبدآن. لكن الاضطرار إلى إنشاء الدولة كان يحتم قيام تراتبية متناقضة مع هذين المبدأين. وقد رأينا عمر بن الخطاب يخرج على سياسة أبي بكر في المساواة في العطاء فيوزعه على أساس الأولوية في الإسلام والقرابة من الرسول.

رغم نجاح الأمويين في إدخال مبدأ توريث الحكم[٢]، إلا أنهم لم يستطيعوا إيجاد ميكانيكية ثابتة لذلك كما في أوروبا الفيودالية حيث كانت الثروات العقارية وغيرها بالإضافة إلى ولاية الحكم تورث حسب مبدأ الـ (Primogeniture) الذي يعطي كل شيء للابن الأكبر. في هذا النظام كانت هناك ميكانيكية ثابتة لتوارث الحكم. والأكثر من ذلك أنه كان لكل فرد موقعه في النظام الاجتماعي بحكم ولادته، وبالتالي كانت وراثة الحكم والثروة محددة حسب نظام دقيق من القرابة. لم يكن هذا الأمر ممكناً في الإسلام بسبب المساواتية النابعة من مبدأ الأخوة. فالمسلمون إخوة متساوون كأسنان المشط. لقد نشأ الإسلام في مجتمع يسوده نظام القبيلة وما كان ممكناً تحقيق الجماعة دون ضرب نظام القبيلة لإزالة هذا الوسيط بين الفرد والدولة. إن نزع علاقة القبيلة كي يصبح الفرد مضطراً أن يقف في مواجهة الله والدولة كفرد لا كعضو في قبيلة كان شرطاً ضرورياً للدمج الاجتماعي الذي تتكون الجماعة على

---

(١) بلغ هذا التطور أقصاه وأخذ شكله النهائي في النظام المملوكي في مصر. انظر القلقشندي، صبح الأعشى، الجزء الرابع، الذي يصفه وصفاً تفصيلياً دقيقاً وانظر أيضاً المقريزي، الخطط، ١/٩٤ ـ ٩٥، و٢/٢١٥ ـ ٢١٩.
وابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، دراسة وتحقيق دوروتيا كرافولسكي، ص ٩٣.

(٢) .Medieval Islam, p. 114

أساسه[١]. وإذا لم يكن ممكناً إزالة القبيلة دفعة واحدة فقد كان ضرورياً إعادة تشكيل التجمعات والتحالفات القبلية وتنظيمها تنظيماً جديداً مرةً بعد أخرى. وهذا ما تم بالفعل في أيام الأمويين[٢]. والأمر الذي ساعد على ذلك هو أن الدين الجديد بما أدخله من أفكار شمولية تتعدى الأفق الضيق الذي كان يسود شبه الجزيرة العربية والإيمان الذي كان يفعم صدور المسلمين، كل ذلك كان يشق القبائل ويشذّر تحالفاتها على الدوام[٣]. فكلما نشبت حرب أهلية كانت القبائل تنقسم على نفسها وينضم أعضاؤها حسب معتقدهم إلى الفريقين المتخاصمين ويقاتلون بعضهم بعضا. فقد استخدم الإسلام مبدأ الأخوة القبلية، المبني على علاقة بيولوجية، فوسعه وأسّسه من جديد على أساس أيديولوجي معتقدي وقلبه إلى عكسه. ذلك أنه بدلاً من أن يكون الناس أعضاء في قبيلة تواجه بقية المجتمع صاروا كلهم أعضاء مندمجين في جماعة شمولية كونية[٤].

إن مبدأ المساواة المستند إلى الأخوة الإسلامية الذي ساهم المساهمة الكبرى في تأسيس الجماعة الكبرى الشمولية، هو نفسه المبدأ الذي وقف حائلاً دون إيجاد ميكانيكية لتوارث الحكم وإن كان قد فشل في منع هذا التوارث.

نجح الأمويون إذن في توريث الحكم لكنهم كانوا دائماً يحتاجون عند

---

(١) Integration, p. 157; Venture, 1/211.

(٢) Venture, 1/227، صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، ص ٥٣.
ويقول الطبري، ٦/ ٥٨٠ عن أهل العالية يقول «وكانوا بالكوفة أخماساً فجعلهم زياد بن عبيد أرباعاً».

(٣) الطبري، ٦/ ٥٦ و ٣٦٠، يذكر حوادث انقسام القبائل على بعضها في المعركة بين مصعب بن الزبير والمختار بن أبي عبيد الثقفي وفي المعركة بين الحجاج وابن الأشعث.

(٤) Integration, p. 59؛ يقول إنّ مبدأ التآخي استخدم مفهوم القرابة في ممارسة لا علاقة لها بالقبيلة.

انتقال الحكم إلى تولية بالتعيين من الخليفة لمن يلي العهد بعده، كما كانوا دائماً بحاجة إلى إعادة البيعة لمن يتولى الحكم[١]. ولم تصبح وراثة الحكم حقاً طبيعياً لولي العهد بل بقيت دوماً تخضع لإرادة الحاكم وإرادة الرعايا[٢]. صحيح أن البيعة كانت تتم على أنها اعتراف بالأمر الواقع، لكن مبدأ البيعة بقي سيفاً مسلطاً على رؤوس الخلفاء والحكام فهو يعطي الحق للرعية أن تخالف وتخرج على الحاكم وتسقطه. لذلك كان الخلفاء والحكام مضطرين إلى تثبيت وضعهم بالقوة والغلبة، لأنهم كانوا يعلمون أن وجودهم في السلطة ليس حقاً طبيعياً لهم.

برر الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة ضرورة الخضوع للإمام مهما كان ظالماً على أساس أن السلطان الغشوم خيرٌ من الفتنة التي تدوم بانعدام السلطان[٣]. فقد كانوا يدركون أهمية الدولة لحفظ النظام ومنع الفتنة والدفاع ضد الأعداء الخارجيين. كان هاجسهم وجود دولة قوية وليس شخص هذا الحاكم أو ذاك. والخضوع الذي كانوا يدعون إليه هو الخضوع للدولة وليس لشخص حاكم معين. وعندما كان السلاطين يحل الواحد منهم مكان الآخر كانت مبايعته تتم تلقائياً مهما كان شخص السلطان وطريقة وصوله للسلطة.

---

(١) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص ٢٥؛ يقول: «ويجوز أن يعهد لمن ينتسب إليه بأبوة أو بنوة، إذا كان المعهود له على صفات الأئمة، لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين، والتهمة تنتفي عنه».

(٢) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ٩/٤؛ يقول «الحقوق في الإسلام منح إلهية تستند إلى المصادر التي تستنبط منها الأحكام الشرعية، فلا يوجد حق شرعي من غير دليل يدل عليه، فمنشأ الحق هو الله تعالى، إذ لا حاكم غيره». فالحق الطبيعي نظرية غريبة عن الإسلام. إنه معطى إلهي يقرره البشر بالنيابة عن الله من خلال أهل الحل والعقد.

(٣) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص ١٩؛ يقول نصبة الإمام واجبة وقد قال أحمد... الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس». انظر أيضاً، ابن جماعة، تحرير الأحكام، ص ٣٥٥ إلى ٣٥٧. وانظر أيضاً الطبري، ٤٢٣/٦؛ يذكر خطبة الوليد بن عبد الملك قائلاً للناس «عليكم بالطاعة ولزوم الجماعة...».

ويهمـل كثيـر من الفقهـاء والكتـاب المسلمين الـلاحقين للعصـر الأموي خلفاء بني أمية، ولا يكادون يذكرون بشكل منتظم سوى عمر بن عبـد العزيز. إنهـم بذلك يراعون حساسيات العباسيين تجاه الأمويين. لكنهم كانوا أيضاً يعبرون ضمناً عن فكرة اتسـع انتشارها وهي أن الأمويين كانوا ملوكاً لا خلفـاء وأئمة[١]، وكـأن حكمهم لم يكن إسـلاميـاً بـالمعنى الصحيْـح (ويتمسك كثير من المستشرقين والباحثين المحدثين بهذه الفكرة ليعلنوا أن سلطة العرب سقطت مـع نهاية الأمويين)[٢]. تعبّر هذه الفكرة عن رفض ضمني للمبدأ الأساسي الذي حاول الأمويون تثبيته وهو مبدأ الدولة بكل ما يحمله من مظاهر الأبهة والفخامة والوراثة والتراتبية، إلـخ... فقد كان القبول بالدولة رغم الاعتراف بضرورتها، ورغم الدعوة الدائمـة لطاعتهـا والرضوخ لمشيئتها، قبولاً ينقصه الاعتراف الكامل بشرعيتها. فقد بقيت الدولة في نظرهم مؤسسة مشبوهة، رغم ضرورتها، واستمر الموقف منها ملتبساً. وكان كبار الفقهاء يحافظون على نقاء معتقدهم واستقامة سلوكهم برفض قبول

---

(١) ابن الطقطقى: الفخري، ص ١٠٦ و١٠٧. يلاحظ أن ابن الطقطقى يستخدم لقب الخلافة لذكر بني العباس ويذكر الأمويين بأسمائهم المجردة فقط. كذلك يفعل الدينوري في الأخبار الطوال. والقاضي أبو يوسف في كتاب الخراج يذكر اسم معاوية مجرداً (ص ١٥٠). وعن عمر بن عبد العزيز انظر ابن تيمية، سؤال في يزيد بن معاوية، ص ١٤.
ويقول الشافعي (في سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٠/٢٠): «الخلفاء خمسة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي وعمر بن عبـد العزيـز». وانظر أيضـاً Schacht, Origins of Muhammadan Jurisprudence p 213

(٢) فلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، ص ٧٤ وغيرها، يعتبر أن سلطة الأمويين سلطة عربية، وأن سلطة العرب انتهت بسقوط الأمويين. وانظر أيضاً The Majesty that was Islam, p. 55؛ يعتبر أن دولة الأمويين كانت مملكة عربية مؤسسة على أفكار عربية وأنها لم تكن دولة إسلامية.

المناصب لدى الدولة، وكانوا يرفضون حتى تولي منصب القضاء[١] لذلك لا يبدو غريباً أن مؤسسي المذاهب السنية الأربعة، ناهيك بالفقهاء الشيعة، قد عانوا الكثير من الاضطهاد والسجن والضرب في عصري الأمويين والعباسيين.

لكن هذه الرؤية التأويلية لمعارضة فرقاء كثيرين للسلطة الأموية تتجاهل إمكاناً تفسيرياً آخر. فلم يكن هناك خلافٌ في الحقيقة على ضرورة التبلور السياسي للجماعة؛ أي الدولة. إنما كان الخلاف على الصيغة والدور أو الوظيفة وحدودها. ولو كان الخلاف على فكرة الدولة لما أمكن للعباسيين أن ينجحوا في إقامة سلطة أقوى وأشمل وأعمق من السلطة الأموية. كانت الدولة ضروريةً لمشروع الأمة التاريخي؛ ولم يكن التشكيك فيها ممكناً من هذا المنطلق.

* * *

(١) Coulson, A History of Islamic Law, p. 123, 126

وفي Venture, 1/174, 283, 317, 327 (الشافعي يسجنه الرشيد ٣٤٩)، ص ٣٩٠ ــ ٣٩١، حول ابن حنبل وإيداعه السجن، Medieval Islam, p. 166-167. انظر أيضاً والتربياتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة عبد العزيز عبد الحق حول اضطهاد المأمون لابن حنبل وسجنه له. وانظر EI²، مادة «أبو حنيفة، الذي مات في السجن نتيجة رفضه منصب القضاء. وانظر أيضاً Shorter Encyclopaedia of Islam، مادة مالك بن أنس وسبب ضربه على يد والي الخليفة في المدينة. والذهبي: سير أعلام النبلاء، ٨/٨٠ ــ ٨١، يروي أن آراء مالك جعلت المنصور يغضب عليه فضربه واليه جعفر بن سليمان «فأمر بتجريده وضربه بالسياط، وجبذت يده حتى انخلعت من كتفه وارتكب منه أمر عظيم، فوالله ما زال مالك بعد في رفعة وعلو». وانظر أيضاً ص ٦٤ حيث يشير إلى رفض مالك التحدث مع القاضي أبي يوسف في مجلس الرشيد عندما زاره هذا بالمدينة بسبب كون أبي يوسف قاضياً لدى الدولة «يا هذا، إذا رأيتني جلست لأهل الباطل، فتعال أجبك معهم». وفي الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٣٩٥/٦؛ عن أبي حنيفة: «ولقد ضربه ابن هبيرة على القضاء، فأبى أن يكون قاضياً»، ص ٤٠١: «طلب المنصور أبا حنيفة فأراده على القضاء، وحلف ليلينّ فأبى، وحلف: إني لا أفعل... فأمر به إلى السجن فمات فيه».

كان الجهاد في أيام الأمويين هجومياً لا دفاعياً، وإن كان الأمويون مضطرين في بعض الأحيان، خاصة في أيام الحروب الأهلية الداخلية، إلى المهادنة وتقديم بعض التنازلات (للبيزنطيين مثلاً)(١). الطابـع الهجـومي للجهاد كان ضرورياً لتحقيق مزيد من الفتوحات وحيازة رقعة جغرافية وسكانية واسعة تنتشر فيها الدعوة وتتحقق عليها الجماعة. إن نشر الدعـوة آنذاك لم يكن ممكناً دون الفتوحات(٢)، وإذا كانت الدعوة في عصور لاحقة (في أندونيسيا وأفريقية السوداء وبعض مناطق آسية الوسطى والصين) قد انتشرت بالتبشير، فذلك لأن التبشير كان ينطلق من جماعة كانت قد تكونت وحققت تطوراً مزدهراً يستحق أن يحتذى. وإذا كانت الفتوحات قد بدأت أيام الخلفاء الراشدين فإن معظمها قد تم في أيام الأمويين (ما عدا الهند على يد الغزنويين والمغول، والأناضول على يد الأتراك في مراحل لاحقة).

إن اتساع الفتوحات الأمويـة يدل على أنهـا لم تكن مجرد امتـداد للفتوحات التي بدأت في عهد الخلفاء الراشدين. إنها ليست اندفاعة تلقائية حصلت كاستمرار لزخم سابق. فهي عمل متكامل يستحق أن ينظر إليه بحد ذاته باعتبار أنه حقق الفتوحات في الأراضي التي سوف تشكل معظم دار الإسلام. فقد كان تنظيم الحملات لهذه الفتوحات التي كانت تتم في أراضي بعيدة يتطلب مستوى عالياً من تنظيم الدولة على جميـع الأصعدة: الإدارية والمالية والاجتماعية وغيرها(٣).

---

(١) فيليب حتي، History of the Arabs, p. 205.

(٢) Medieval Islam, p. 17 ؛ Donner, The Early Islamic Conquests, p. 269-271.

(٣) The Early Islamic Conquests, p. 251-271. هذا التنظيم شمل هجرات منـظمة إلى خارج شبه الجزيرة وتحكم الدولة بالقبائل ودمجها في مشروعها وتنظيم موارد الدولة ومصارفها في ديوان العطاء ثم ديوان البريد، إلـخ. . .

أهم الإجراءات التنظيمية الأموية كان تعريب الدواوين بما في ذلك اتخاذ مقاييس جديدة للأوزان والمكاييل والمسافات والعملات[١]. إن تعريب الدواوين معناه أسلمة الدولة. فقد كان ضرورياً لتحقيق هذه الغاية أن تتكلم الدولة وتكتب بلغة القرآن الذي أنزله الله عربياً[٢]. وفي الوقت الذي كان يتم فيه هذا التحول كانت تنشأ بدايات المدارس الفقهية وتيارات أهل الحديث والتاريخ والفرق. فالانتقال إلى استخدام اللغة العربية لم يكن مسألة لغوية تقنية محضة بل كان يرتبط أيضاً بسيرورة تكوّن المفاهيم الإسلامية التي كانت تتوالد في إطار الدولة الإسلامية. وكان هذا التوالد للأفكار والمفاهيم والمدارس الناشئة حولها يتم في خضم الصراعات السياسية وكنتيجة لها لا بمعزل عنها. فالفرق مثل القدرية والجبرية والمرجئة والمعتزلة والشيعة نشأت للتعبير عن اتجاهات سياسية[٣]، حول شرعية السلطة والدولة ودور العرب والموالي وغير المسلمين في المجتمع والدولة وحول خوض المؤمن في الحروب الأهلية والفتن الداخلية، وحول مرتكبي الصغائر والكبائر... إلى غير ذلك من المسائل التي كانت تشغل بال المسلمين بحيث كان ضرورياً

---

(١) حتي، A History of the Arabs, p. 218. حول تعريب الدولة في أيام عبد الملك؛ البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٥١ ــ ٤٦٠؛ الدينوري، الأخبار الطوال، ص ٣١٦، حول سكّ النقود العربية؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٦/٢٥٦، حول سك النقود العربية؛ الصولي، أدب الكاتب، ص ١٩٢ ــ ١٩٥، حول تعريب الدواوين؛ الجهشياري، كتاب الوزراء الكتاب، ص ٣٠، حول تعريب الدواوين؛ الريس، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، ص ٢١٦ ــ ٢١٩.

(٢) Venture, 1/246-247 حول التعريب وسك العملة والرموز التي استخدمت فيها. Medieval Islam, p. 68-71، حول تعريب الديوان وأهميته في نشر اللغة العربية وتعريب السكان المحليين، وانظر The Majesty That was Islam, p. 89.

(٣) Majesty, p. 57-75؛ Medieval Islam, p. 68-71.

البحث فيها لإيجاد أجوبة تطمئن[١].

كان الصراع داخل أهل الدولة يدور بشكل أساسي حول مسألة هامة وهي دور العرب والموالي في السلطة، وقد انقسم أهل الدولة إلى حزبين[٢]. الحزب القيسي كان يدعو إلى احتفاظ العرب بالسلطة لأنفسهم، أما الحزب اليمني فكان يدعو إلى إشراك الموالي في السلطة بشكل أو بآخر. ولم يكن هذان الحزبان مجرد تجمعين قبليين يتصارعان على السلطة، بل كانا حزبين سياسيين يتصارعان حول تكوين الدولة وتشكيل الجماعة. وكان كل منهما يحوي خليطاً من قبائل الشمال والجنوب. كانا يستخدمان أسماء قبلية هي وحدها المتاحة لهما، للتعبير عن صراعات سياسية تتعلق بالدولة والجماعة ولا تنحصر في إطار القبيلة والعشيرة. وإذا كانت الأسماء مصدر التباس عند كثير من المؤرخين القدماء والمحدثين، فالواقع أن هاجس تكوين الجماعة التي عليها أن تستوعب العالم بأجمعه بالفتح والتبشير جعل العرب يتخطون مفاهيم القبيلة منذ أيام الإسلام الأولى وإن كان عليهم استعمال القبيلة كمعطى تاريخي يمكن استيعابه وتجاوزه لا إلغاؤه دفعة واحدة[٣].

فرضت جدلية الدولة والجماعة صراعاً عنيفاً داخل السلطة وبين العرب أنفسهم. يمكن وصف هذه الجدلية كما يلي: الدولة عربية، فالعرب مادة الإسلام[٤] وهم حملة الدعوة ومؤسسو الجماعة ومنشئو دولتها؛ أما الجماعة فهي كونية، هي جماعة الله التي أنزلت الدعوة إليها لتشكل العالم بأجمعه من

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٥ ــ ١٠، حول مصادر الخلافات بين المسلمين وتعدد الفرق فيهم؛ انظر أيضاً النوبختي، فرق الشيعة، ص ٢ ــ ١٧.

(٢) شعبان، Islamic History (600-750), p. 120, 178.

(٣) شعبان، المصدر السابق، ص ١٦٧.

(٤) الطبري، ١٩٢/٤، يذكر قولاً لعمر بن الخطاب «العرب مادة الإسلام».

جديد. وإذا كان الفتح، بالقوة أو بالتبشير، هو الوسيلة لتحقيق الجماعة، بتوسيع رقعة الدعوة وضم جماعات جديدة إليها، فإنه في نفس الوقت هو الطريق التي يجب على الدولة السير فيها كي تبرر نفسها أمام الجماعة وتكتسب الشرعية منها، كاملةً أو منقوصةً. لكنّ الفتح يضيف جماعاتٍ جديدةً إلى الإسلام، وهذه بدورها تفوق العرب عدداً، وبعضها يتقدمهم حضارة. والإشكالية التي طرحها العرب أصحاب الدعوة، على أنفسهم، ليست فقط كيف يحكمون هذه الجماعة بل أيضاً كيف يستوعبونها[١].

II

جدلية الإسلام والدولة

إن حل إشكالية الدولة (العربية) والجماعة (الإسلامية) لم يكن ممكناً أن يتم، في نهاية المطاف، إلا باستيعاب الموالي، المسلمين الجدد في الدولة. فهم دخلوا الجماعة بمجرد اعتناقهم الإسلام. وبقاؤهم خارج الدولة كان معناه دائماً الانتقاص ليس فقط من انتمائهم للجماعة بل من إيمانهم بالإسلام أيضاً. وقد قدمت الدولة العباسية هذا الحل على أنقاض الدولة الأموية[٢].

قامت الدولة العباسية بسواعد عربية. وكان الجند الذين شاركوا في الثورة التي قضت على دولة الأمويين جنداً عرباً في معظمهم[٣]. وكان مما ساهم في

(١) شعبان، المصدر السابق، ص ١٨٣ ـ ١٨٤، Venture, 1/249-250.

(٢) شعبان، The Abbasid Revolution, p. 168

(٣) شعبان، المصدر السابق، ص ١٥٦، جب، دراسات في حضارة الإسلام، ص ٨٢ ـ ٨٣. Sourdel في CHI، جزء 1A، ص ١٠٨، Hodgson, Venture, 1/478

إضعاف الأمويين الخلل الحاصل في العلاقة بين الحزبين القيسي واليمني وفي العلاقة بينهما وبين الدولة. المهم هو أن الثورة العباسية، وإن شارك فيها بعض الموالي، إلا أنها كانت حصيلة الصراع بين العرب أنفسهم، والموالي الذين شاركوا فيها فعلوا ذلك بحكم انتمائهم العربي الناتج عن ولائهم.

نقل العباسيون عاصمة الدولة من الشام إلى العراق، من نقطة مواجهة مع العدو البيزنطي إلى نقطة وسط في دار الإسلام. وهذا أمر ذو مغزى سياسي فقد توقفت الفتوحات وأعطيت الأولوية لتركيز الوضع الداخلي[١]. صحيح أن خط المواجهة بين دار الإسلام والدولة البيزنطية بقي خطاً قتالياً في مراكز على خطوط التماس تسمى العواصم والثغور، لكن المواجهة صارت تنطلق من مراكز ثابتة في مواسم معلومة وتوقفت موجات الفتوحات وتلاشى زخمها[٢].

مع صعود الدولة العباسية أعطيت الأولوية إذن لتركيز الوضع الداخلي على حساب الفتح والتوسع. فكأن الأمة، بعد أن قامت بتحقيق توسع هائل مدهش شمل بقعة جغرافية واسعة امتدت من أواسط آسية إلى الأندلس، أصابها وهن وتعب. والإرهاق الذي أصابها لم يكن مبعثه فقط عبء حملات الفتح بل ما رافق أيضاً تلك الحملات من خلافات داخلية حول كيفية تثبيت الفتوحات والتعامل مع الشعوب المغلوبة التي صارت أعداد متزايدة منها تنضم للإسلام. لم يعد ممكناً استيعاب هذه الشعوب بالولاء (ذلك المبدأ الذي كانت ممارسته ممكنة عندما كان المسلمون غير العرب أقلية، فكان ممكناً

---

(١) Sourdel في CHI، جزء 1A، ص ١٠٨، حول توقف حملات الغزو ضد بيزنطية، ورضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص ١٦٣ ـ ١٦٥.

(٢) شعبان، Islamic History, 750-1055, p. 29

استيعابهم في التشكيلات القبلية العربية ومنحهم امتياز الانتماء العربي)، ولا كان ممكناً استيعاب هذه الشعوب بالتعريب الذي ما كان ممكناً أن يسير إلا بخطى بطيئة ما كان مكتوباً لها أو متوقعاً منها مهما طال الزمن أن تستوعب جميع المسلمين. فرض الواقع نفسه وصار ضرورياً استيعاب الجماعات الإسلامية الجديدة لا بوصفها جماعات مستعربة (موالي) بل بوصفها جماعات إسلامية كانت وستبقى غير عربية.

قاد التعارض بين كونية الإسلام وعروبة الدولة إلى حل كان لصالح الكونية. وجاء انتصار العباسيين كدولة حاملة لهذا الحل. وكان ذلك بمثابة امتداد لانتصار الحزب اليمني، الداعي إلى إشراك الموالي في السلطة أيام الأمويين. ففي الصراع الدائر بين الحزبين القيسي واليمني داخل السلطة الأموية كان الانتصار قبل نهاية الدولة الأموية لصالح الحزب القيسي[١]. وعندما حاولت الدولة الأموية قمع هذا الاتجاه داخل صفوفها حدث خلل أدّى إلى انتصار العباسيين. فقد انحازت عناصر الحزب اليمني إلى جانب الدعوة العباسية ورجّحت كفتها.

كانت الدولة العباسية التي اتصل نسب خلفائها بعم الرسول دعوةً ودولةً في وقت واحد. فقد استند العباسيون إلى الدعوة، مستخدمين قرابتهم من الرسول في دعايتهم، لإقامة الدولة. كانت دعوتهم عملاً سياسياً سرياً منظماً

(١) الطبري، ٧/ ٣٠ ـ ٣٢، وص ٣٣٦ ـ ٣٣٧ وغيرهما، وص ٣٧٨، حيث يذكر قولاً لأبي مسلم الخراساني: «وأمر أبو مسلم الشيعة أن يبتنوا المساكن ويستعدوا للشتاء فقد أعفاهم الله من اجتماع كلمة العرب، وصيرهم إلى افتراق الكلمة، وكان ذلك قدراً من الله مقدوراً». انظر أيضاً شعبان، Islamic History, 600-750, p. 165-189؛ وانظر اليعقوبي، ٢/ ٣٣٣.

أشبه بالأحزاب الثورية الحديثة[١]. وقد استفادوا من الخلافات داخل صفوف الأمويين وأتباعهم، وكان خطهم السياسي استمراراً لخط الحزب اليمني.

تغيرت مهمة الدولة تغيراً جذرياً على يد العباسيين فبعد أن كانت الدولة الأموية تعتبر أن مهمتها الأساسية هي الاستمرار في الفتوحات لتوسيع رقعة الإسلام كجماعة ودولة وقمع الفتن الداخلية كي تستطيع الجماعة والدولة تحقيق وحدة داخلية متماسكة تتيح مواجهة الأعداء الخارجيين مواجهةً أفضل وأقوى، اعتبرت الدولة العباسية أن الفتوحات قد انتهت وأن مهمة الدولة الأساسية هي تحقيق التماسك الداخلي للمجتمع والدولة وقمع الفتن. لقد حققت الفتوحات توسعاً هائلاً للرقعة الجغرافية للإسلام وما عاد مطلوباً من الدولة سوى تحقيق التماسك الداخلي لتلك الإنجازات، لذلك لم تحدث فتوحات جديدة في أيام العباسيين، ولم يكن إحراق الأسطول البحري على يد أحد الخلفاء العباسيين سوى أحد التجليات لقرار اتخذته الدولة بعدم المضي بالفتوحات[٢].

إن النهج الذي سارت عليه الدولة العباسية يختلف جذرياً عن نهج الرسول الذي سار عليه الخلفاء الراشدون والأمويون من بعدهم. فالرسول

---

(١) شعبان، The Abbasid Revolution, p. 149-153

(٢) الطبري، ١٠/٨٠، يقول: «أمر المعتضد بإحراق جميع المراكب البحرية التي كان المسلمون يغزون فيها وجميع آلاتها». ثم يقول: «وأضر ذلك بالمسلمين وكسر ذلك في أعضادهم وقوي به الروم وأمنوا أن يغزوا في البحر». كان ذلك في طرسوس، الثغر الشامي، عام ٢٨٧هـ. انظر أيضاً Gibb, Mohammedanism, p. 5 يقول إنه مع انتقال الحكم من الأمويين إلى العباسيين انتهت الفتوحات الخارجية وبدأ التوسع الداخلي وبلغت الحضارة الإسلامية ذروتها.

ما أن رأى الجماعة تثبت أقدامها في المدينة، وحتى قبل أن يتم ذلك، أمرها بالخروج من شبه الجزيرة العربية لتواجه العالم الخارجي لتنشر الدعوة محطمة امبراطوريتي الروم والفرس. لم يتراجع الأمويون عن هذا النهج بل استمروا عليه بحماس واندفاع فائقين أديا إلى إنجاز الفتوحات بسرعة هائلة تفوق القدرة على استيعاب الشعوب المغلوبة، مما أدى في النهاية إلى إسقاط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية على رأس التيار الداعي إلى تحقيق الدمج[١].

لكن الدولة، بسبب نهجها العباسي الذي يركز اهتمامه على الداخل، فقدت طابعها المركزي تدريجياً ولكن بوتيرة سريعة نسبياً. فقد بدأت الأطراف تحقق استقلالاً نسبياً عن المركز، إدارياً ومالياً وعسكرياً، ليصل الأمر إلى الاستقلال التام لبعض الأطراف. هذا التحول أصاب مناطق أقرب فأقرب من المركز إلى أن تفككت الدولة ولم يبق من الخلافة سوى الرمز الديني بعد قرنين من الزمن. وسيصل الأمر ابتداءً من صعود البويهيين إلى سيطرة الأطراف على المركز[٢].

من أسباب ذلك تعدد الاثنيات والقوميات في امبراطورية بهذا الاتساع مما يؤدي إلى تناقض في المصالح وفي النزعات السياسية والدينية بحيث يصعب ضبطها والسيطرة عليها. يضاف إلى ذلك أن الوسائل التقنية المتاحة سواء من ناحية وسائل النقل والمواصلات أو الأساليب الإدارية كانت في مستوى لا ييسر سبل السيطرة المركزية على مسافات بعيدة. لكن هناك سبباً آخر يعود إلى خصوصية المزاج العربي التي أشار إليها ابن خلدون في قوله

---

(١) شعبان، المصدر السابق، ص ١٦٦.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٨/ ٤٥٠، Venture, 2/57

إن العرب يختلفون عن غيرهم من الشعوب في أن بناء الدولة عندهم يحتاج إلى عصبية ـ كما عند الشعوب الأخرى ـ بالإضافة إلى شيء آخر هو الدعوة[١]. فالدعوة هي التي تحركهم لمواجهة التحديات التي يواجههم بها العالم، أو التي يفرضونها هم على العالم، والدعوة تضعهم في مواجهة مع الخارج وتجعل الصراع مع الخارج أمراً له أولوية على الصراعات الداخلية. هذا ما أدركه الرسول باكراً فأوعز لهم بالخروج من شبه الجزيرة للبدء بحملات الفتح. وفي الزمن اللاحق ساعدتهم الفتوحات على توحيد صفوفهم وعلى بناء دولة مركزية قوية. وعندما توقفوا عن الفتوحات تمزقت أواصر دولتهم المركزية.

هنا لا بد من الملاحظة أن دار الإسلام لم تكن موحدة في ظل دولة مركزية إلا في هذه الفترة التي كانت السلطة فيها سلطة عربية. لهذا ليس غريباً أن ينظر الفقه الإسلامي لأن تكون الإمامة عربية في قريش[٢]. هذا الموقف ليس حصيلة تعصب عربي بقدر ما يعبر عن إدراك موضوعي لسيرورة التاريخ الإسلامي، وعن رغبة في التوحد والعودة إلى تحقيق دولة ذات سلطة مركزية.

في أيام الدولة العباسية بذلت محاولات جادة ومتتالية لتحقيق دمج المجتمع الإسلامي. فالدولة نفسها حاربت البدع والفتن، وقمعت تيارات

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٦٦. يقول: «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة». الطبري، ٣٠٤/٩، يذكر قولاً لمحمد بن عبد الله بن طاهر: «ليس يفلح أحد من العرب إلا أن يكون معه نبي ينصره».

(٢) الفراء، الأحكام السلطانية، ص ٢٠، يذكر حديثاً شريفاً أخرجه أحمد بن حنبل: «لا يكون من غير قريش خليفة».

الزندقة والشعوبية[١]. وتقربت من الشيعة لدرجة تعيين أحد أئمتهم (علي الرضا) ولي عهد للمأمون وتعيين أحد الشيعة (يعقوب بن داود) وزيراً للمهدي من قبل[٢]. وبذلت الجهد لتحقيق نوع من الانسجام الأيديولوجي لـدى المسلمين، كأن يطلب أحد الخلفاء من مالك بن أنس تدوين الأحاديث النبوية لوضـع حد للخلاف حول هذا الموضـوع[٣]. وجرت محـاولات قمعية، أحياناً، لتحقيق ذلك. فنرى المأمون يحاول فرض رأي واحد على الفقهاء والمحدِّثين الذين هم نخبة مفكري الأمة (محنة خلق القرآن)[٤]. هذا إلى جانب ازدياد عدد الموالي في مراكز السلطة العليا، في الجيش والوزارة والدواوين. وإذا كانت هذه المحاولات الدمجية تتم بـزخم في المرحلة العباسية الأولى فإن زخمها سيتلاشى مـع ضعف الدولة المركـزية. فمن الطبيعي أن يؤدي تراجـع الدولة وضعفها إلى إضعاف قدرتها على فرض أفكارها وآرائها ناهيك بفرض خط فكري موحد. رغم ذلك فالوحدة الثقافية لدى المسلمين سوف تحقق إنجازات كبيرة رغم تراجـع سلطة الدولة المركزية لأسباب أخرى كما سنرى فيما بعد[٥].

علـى كل حال، إن تدخّل الدولة وعلى رأسها الخليفة، في الشؤون

---

(١) اليعقوبي، ٢/٤٠٠، والطبري، ٨/١٤٨.

(٢) ابن الطقطقي، الفخري، ص ١٨٤، والطبري، ٨/١١٩، ٥٥٤.

(٣) الطبري، ١١/٦٥٩ ـ ٦٦٠.
أما السيد محمد كامل حسين في مقدمة كتاب «الموطأ» فهو ينكر رواية الطبري للمسألة وإن اعتبر أن المهدي والرشيد والمأمون رووا عنه.

(٤) والتربإتون، أحمد بن حنبل والمحنة، يذكر ابن حنبل وغيره من المحدِّثين الذين خضعوا للمحنة.

(٥) Venture, 2/9, 13، Medieval Islam, p. 185، كلود كاهان، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ١٨٦.

الدينية والأيديولوجية لم يكن يمر دون معارضة شملت المحدثين والفقهاء وبعض أهل علم الكلام وعلماء اللغة[١]. فالخلفاء الأمويون والعباسيون اعتبرت سلطتهم سلطة دنيوية، وهي إذا كانت ضرورية للحفاظ على وحدة المسلمين، الحقيقية أو الشكلية، إلا أنها ليست سلطة دينية بمعنى أن الخليفة ليس هو رأس المؤسسة الدينية[٢]. حتى الخلفاء الراشدون لم تكن سلطتهم دينية، وكان تعاطيهم في الشؤون الدينية لا يتم بحكم منصبهم بل ينبع من كونهم من أعلام الصحابة الذين كانوا يعرفون الأمور الدينية بحكم قربهم من الرسول[٣]. ولم يكن تعاطيهم في الشؤون الدينية (قضاء، فتاوى، إلخ. . .)

---

(١) Venture, 1/241-279 حول المعارضة الدينية الإسلامية للخليفة. انظر أيضاً ٤٧٨/١، حول عدم دعم الأتقياء من علماء الشريعة للخلافة وأثر ذلك في تفكك سلطتها.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٥٨ ــ ٣٧٠، فصل «في انقلاب الخلافة إلى ملك» يعزو هذا الأمر إلى تغير في صفات وأمزجة الأشخاص الذين تولوا هذا المنصب، وفي الظروف التي رافقت التطور السياسي، وليس إلى تغير تعريف المنصب وتغيير مواصفاته. وقد رست الأمور على أن تكون الخلافة ملكاً استجابة لمتطلبات الظروف الموضوعية التي سرعان ما فرضت نفسها بعد الخلفاء الأربعة الأول.

(٣) الكتاني، التراتيب الإدارية، ص ٢، يذكر قولاً لأبي بكر بن عياش لما سأله الرشيد «كيف استخلف الناس أبا بكر الصديق؟ قلت: يا أمير المؤمنين! سكت الله وسكت رسوله وسكت المؤمنون. فقال والله ما زدتني إلا غماً. . .» ثم يذكر الكتاني كيف استنبط جماعة من العلماء خلافة أبي بكر من آيات القرآن. . . (ص ٣)؛ إلى أن يذكر: «. . . وهي كثيرة جداً مبسوطة في الكتب المطولة متواطئة على معنى واحد غير أنه ليس فيها نص صريح لأنه لو كان لما وقع التردد منهم أولاً في يوم السقيفة وأما تسمية بقية الخلفاء بأمراء المؤمنين فبإطلاق الصحابة» (ص ٥).

ثم يذكر أنه «لما بويع عمر كانوا يدعونه خليفة خليفة رسول الله فاستثقلوا ذلك وكرهوا تزايده داعياً إلى أن يؤدي إلى الاستهجان ويذهب التمييز المقصود به لكثرتها وطول إضافتها فاتفق أن دعا بعض الصحابة عمر بن الخطاب بأمير المؤمنين فيما كتبه إليه أبو موسى الأشعري وفيما خاطبه به مشافهة عدي بن حاتم الطائي أو المغيرة بن شعبة أو عمرو بن العاص أو غيرهم فاستحسنه الناس واستصوبوه. . .» (ص ٦).

يميزهم عن غيرهم من الصحابة الذين كانوا في نفس المستوى من المعرفة والقرب من الرسول. إن المؤسسة الدينية التي تكوّنت تدريجياً لتأخذ في عصور لاحقة أشكالاً رسمية معينة ووظائف محددة في المجتمع والدولة هي مؤسسة نشأت لتلبية حاجة المسلمين كأفراد وكجماعة إلى التسامي الروحي والأخلاقي. هذا التسامي الذي لا يكون ممكناً في نظر المسلمين إلا إذا جاء منسجماً مع القرآن والسنّة. فكانت مهمة فقهاء المؤسسة الدينية تحقيق هذا الأمر عن طريق تحديد أنماط ذهنية واجتماعية للتفكير والسلوك يتبعها المسلمون مطمئنين إلى انسجامهم مع متطلبات وتعاليم دينهم. المدارس الفقهية لأهل الحديث وعلم الكلام والفقه حققت أفكارها انتشاراً واسعاً وكانت تعبر في كثير من الأحيان عن تيارات سياسية، وليس فقط عن حاجات روحية وأخلاقية، فكأنها كانت تعبير الجماعة التي تؤكد نفسها في مواجهة محاولات الدولة لتوسيع مجال سلطتها[1].

حصل انفصال المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية، وعلى رأسها الخليفة، منذ الأيام الأولى للإسلام. وإذا كان الشائع في زماننا اليوم رفع شعار أن الإسلام دين ودولة للدلالة على أنهما مؤسسة واحدة، فإن ذلك مجرد التباس لا يستند إلى واقع تاريخي ولا إلى حقائق دينية. صحيح أن الإسلام دين ودولة، لكن هذا الأمر ينطبق على جميع المجتمعات الأخرى من مسيحية قروسطية وحديثة وغيرها. وكل دين لا يهدف إلى أن يشكل اختيارات البشر في حياتهم الدينية على أساس الوحي الإلهي لا يكون ديناً. وانفصال المؤسسة الدينية عن الدولة والخلافة في الإسلام ليس معناه أن خيارات

(١) عبد المجيد تركي، في مقدمة إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي، ص ٣٤.
انظر أيضاً Goldzieher, Introduction to Islamic Theology, p. 69, 70, 75, 77؛ Majesty, p. 124.

المسلمين الدنيوية يتم أخذها بمعزل عن الدين، أو أن الدين صار ذا حيز جزئي في حياة المجتمع. إن انفصال المؤسستين بحد ذاته لا يحد من نطاق عمل الدين بل يمكن أن يكون إجراءً تقنياً. إن تخفيف تأثير الدين في الحياة الدنيوية يحتاج إلى قرارات فكرية أيديولوجية من نوع آخر، وهذه القرارات لم يأخذها المسلمون خاصة العرب منهم حتى الآن. على العكس من ذلك يبدو أن لديهم مناعة ضد ذلك[١].

أدى تكوّن المؤسسة الدينية والانفصال عن الدولة إلى نتائج حدّت من سلطتها. فقد نظر الفقهاء إلى الدولة نظرة شك معتبرين أن سلوكها لا ينسجم تماماً مع متطلبات التعاليم الدينية وامتنعوا عن الاعتراف بشرعيتها اعترافاً كاملاً ووضعوا شروطاً قاسية لذلك، وتركوا عدم اعترافهم الكامل بالدولة والخليفة سيفاً مسلطاً فوق رأسيهما[٢]. وكان الخلفاء يعلمون أن ذلك يضعف من سلطتهم. لذلك لا نرى غريباً أن يمتنع كثير من أئمة الفقهاء عن قبول مناصب لدى الدولة وأن تُصيبهم نتيجة معارضتهم للدولة صنوف من الاضطهاد[٣] والتعذيب أحياناً. هذا المصير لاقاه مؤسسو المذاهب السنية الأربعة على يد الدولة السنية[٤]. والاعتقاد الشائع لدى الكثيرين أن فقهاء السنة، ورجال الدين عموماً، ليسوا إلّا أتباعاً للدولة يخضعون بخنوع لرغباتها ويلبون سياساتها بشكل دائم، هو اعتقاد مجحف بحق هؤلاء.

---

(١) V. Grunebaum, Islam, p. 87، يقول إنه بعد موت الرسول بقي القرآن هو الموجه، دون منازع، للشؤون الدينية كما للنظام الاجتماعي السياسي. وقارن بـ.
Introduction to Islamic law, p. 56.

(٢) Venture, 1/349.

(٣) Medieval Islam, p. 168.

(٤) Majesty, p. 122-123 وانظر ما سبق.

كان الفقهاء يمثلون فكرة الجماعة في مواجهة الدولة. فالحنابلة كانوا يقودون جماهير (رعاع) بغداد، وأحمد بن حنبل صلّى عليه مئات ألوف الناس[1]، وهذا عدد كبير جداً بمقاييس ذلك العصر وكل عصر. إن فكرة الجماعة التي نشأ حولها إجماع منذ أيام الرسول كانت دائماً بحاجة لفريق يحمل رايتها ويبلور أفكارها واتجاهاتها، وهذا الفريق شكله الفقهاء الورعون. وتحول بعضهم إلى فقهاء للسلطان لا يلغي هذه الحقيقة التاريخية.

عندما ضعفت الخلافة وانفصلت عنها الأطراف بقي حكام الأطراف بحاجة إلى اعتراف الخليفة، ولو اعترافاً شكلياً بهم على الرغم من أن سلطة الخليفة، لم تكن أحياناً تتجاوز مدينة بغداد. وعندما سيطر أمراء الجيش على السلطة الفعلية في بغداد، كانوا يغيرون الخليفة متى شاؤوا، وأحياناً يجبرونه على الاستقالة أو يضطرون إلى قتله أحياناً أخرى، لكنهم لم يجرؤوا مرة على إلغاء الخلافة أو على تنصيب واحد منهم خليفة. وعندما دخل البويهيون الإماميون إلى بغداد أبقوا على الخلافة السنية. ولم يكن ذلك مجرد «سياسة» بل خضوعاً لفكرة راسخة ترمز إلى وحدة السلطة في الأمة الواحدة[2]. ثم

---

(١) والتر باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ص ٢٢٢؛ «فمن قائل أنه شهد الصلاة عليه ٦٠٠٠٠٠ نسمة. وذهب آخرون إلى أنهم بلغوا ألفي ألف وخمسماية ألف. وبين هذين الرقمين قدرت تقديرات أخرى».

(٢) ابن الأثير، الكامل، ٤٥٢/٨، يذكر أن معز الدولة البويهي فكر في إخراج الخلافة من العباسيين وتنصيب أحد العلويين فاستشار جماعة من خواص أصحابه فوافقوا إلا بعضهم بحجة «أنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة، ولو أمرتهم لقتلوه مستحلين بذلك دمه، ومتى أجلست بعض العلويين خليفة كان معك من يعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته، فلو أمرهم بقتلك لفعلوه، فاعرض عن ذلك».

جاء السلاجقة رافعين راية الدفاع عن وحدة الجماعة[١]. ولم يستطع الفاطميون تحويل رعاياهم إلى مذهبهم، بل على العكس من ذلك كان حكمهم يجري على نمط الخلافة العباسية السنية رغم ثورية التنظيم الحزبي الذي حملهم إلى السلطة في المغرب ثم في مصر[٢]. ودول أخرى سنية في الأطراف اتخذ حكامها لقب أمير المسلمين[٣]، لكنهم لم يتجاوزوا ذلك إلى لقب الخليفة أو أمير المؤمنين. حتى الدولة الأموية في الأندلس لم تستخدم هذا اللقب إلاّ في فترة متأخرة[٤].

عندما فقدت الخلافة سلطتها الفعلية وتحولت إلى رمز كان هذا الرمز ضرورياً رغم تعدد الدول السلطانية واستقلالها الكامل. وبمقدار ما كانت الخلافة سلطة دنيوية عندما كانت سلطتها فعلية في إطار الدولة المركزية صارت رمزاً دينياً عندما فقدت سلطتها الفعلية. هذا التحول رآه الفقهاء ورأوا أهمية بقاء الخلافة وهبوا للدفاع عنها وللتنظير لذلك[٥]. ومن المفارقات

= إن مثل هذا السلوك يدل على أن صاحبه ليس لديه مشروع دولة تجسد أهدافه وقيمه. المقريزي، السلوك، ١/١/٤٧، يقول إن معز الدولة أراد إقامة الدولة الفاطمية في بغداد لكن ردّه أصحابه عن ذلك.

(١) Venture, 2/42-43. ليس أكيداً أن أهل بغداد السنّة كانوا مقتنعين بهذا الادعاء لدى السلاجقة بدليل ثورة العامة في بغداد ضد عسكر طغرلبك لإساءة هؤلاء السلوك في المدينة (ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٩/٦١١، ٦٤١).

(٢) Venture, 2/25, 38 ؛ Majesty, p. 216 ؛ Integration, p. 82.

(٣) الكتاني، التراتيب الإدارية، ١/٧ ــ ١٦.

(٤) Majesty, p.216.

(٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٨/٤٤٩ ــ ٤٥١، عن معز الدولة البويهي عندما دخل بغداد عام ٣٣٤هـ فبايع الخليفة المستكفي وولاه هذا ولقبه «معز الدولة»، ثم خلع معزّ لدولة المستكفي وتم تعيّين المطيع الذي تسلم المستكفي فسمله وأعماه. انظر أيضاً =

التاريخية أن الخلافة ذاتها التي أضعفها الفقهاء بامتناعهم عن منحها اعترافهم الكامل صاروا يدافعون عنها دفاعاً مستميتاً عندما لم يبق منها سوى الشكل الرمزي.

ليس الفقهاء وحدهم هم الذين دافعوا عن الخلافة ـ الرمز، بل الدول السلطانية كانت تقوم بمهمة مشابهة وتسعى لنيل اعتراف الخليفة بها حالما تصل إلى السلطة أو عندما يتم تنصيب سلطان جديد. غالباً ما كانت هذه الدول السلطانية قادرة على تنصيب الخليفة الذي تشاء عندما يفرغ المنصب، لكنها كانت هي الأخرى بحاجة لاعتراف الخليفة (الشكلي) بها. فالدول السلطانية رغم استقلاليتها ورغم كونها تجسيداً لاتجاه التجزئة في دار الإسلام إلا أنها كانت مضطرة للاعتراف بالخلافة وطلب براءة الاعتراف منها والدفاع عن استمراريتها، فالخلافة رمز لوحدة الجماعة ولا تستطيع أي دولة سلطانية إلا أن تعبّر عن التزامها بهذه الوحدة، حتى ولو كان هذا الالتزام خالياً من أي مضمون عملي.

نشأت الدول السلطانية الأولى (بويهيون، غزنويون، سامانيون، سلاجقة، أغالبة، حمدانيون، إلخ...) نتيجة تفكك السلطة المركزية واكتساب السلطات المحلية القدرة على إعلان استقلالها. ربما كانت هذه الدول مضطرةً للسعي لنيل براءة اعتراف من الخلافة بها كي تبرر وجودها أمام رعاياها الذين ربما لم يكونوا يرون سبباً لنشوئها سوى رغبة حكامها في

= المصدر ذاته، ٩/٦٠٩، عن دخول طغرلبك بغداد مظهراً «الطاعة والعبودية» للخليفة بشكل مبالغ فيه... ثم «أنفذ الخليفة إلى الخطباء بالخطبة لطغرلبك بجوامع بغداد... وأرسل طغرلبك يستأذن الخليفة في بغداد، فأذن له». ثم حدث ما حدث من قتال بين سكان بغداد سنة وشيعة وبين عسكر السلاجقة (الغز) الذين أساؤوا معاملة السكان.

الاستئثار بالسلطة على حساب وحدة الجماعة والدولة[١]. لكن الدول السلطانية في المرحلة اللاحقة حين كانت الأخطار الخارجية تهدد وجود الأمة وحين كانت الغزوات الآتية من الخارج، من جميع الجهات، (الصليبيون والمغول) تنشىء دولاً غير إسلامية في قلب الأمة (في بلاد الشام والعراق) وتهدد مصر بغزوات متلاحقة وتحتل بعض شواطىء المغرب وشمال أفريقية[٢]، في هذه المرحلة كانت هذه الدول السلطانية (زنكيون، أيوبيون، مماليك، عثمانيون، إلخ...) دولاً مجاهدة مقاتلة تواجه هذه الغزوات مما كان يعطيها القدرة على تبرير نفسها كدول مستقلة في نظر رعاياها. رغم ذلك كانت هذه الدول السلطانية تسعى لاعتراف الخليفة بها[٣]. هكذا فعل الزنكيون، وصلاح الدين حين كان يحقق انتصاراته المجيدة سعى لنيل اعتراف الخليفة العباسي في بغداد به[٤] والتحالف معه لزجه في القتال ضد الصليبيين[٥]؛ والمماليك استقبلوا بقايا العائلة العباسية ونصبوا خلفاء منها

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٨/٤٥٠، ٩/٦١١، عن استقبال سكان بغداد للبويهيين والسلاجقة. في كلا الحالتين دليل على أن الناس لم يروا في هؤلاء السلاطين سوى مغتصبين للسلطة.

(٢) B. Lewis, Arabs in History, p. 145

(٣) القلقشندي، صبح الأعشى، ٣/٢٧١، حول تولية الملوك عن الخلفاء.

(٤) المقريزي، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، ١/١/٨٢؛ يقول: «وكان صلاح الدين قد كتب إلى بغداد يعدد فتوحاته وجهاده الفرنج وإعادته الخطبة العباسية بمصر واستيلائه على بلاد كثيرة من أطراف الغرب وعلى بلاد اليمن كلها، وأنه قدم إليه في هذه السنة وفد سبعين راكباً، كلهم يطلب لسلطان بلده تقليداً. وطلب صلاح الدين من الخليفة تقليد مصر واليمن والمغرب والشام وكل ما يفتحه بسيفه. فوافقه بحماه رسل الخليفة بالتشريف والاعلام السود وتوقيع بسلطنة بلاد مصر والشام وغيرها».

(٥) Venture, 2: 284.

طوال فترة حكمهم[١].

إن سعي الدول السلطانية لنيل اعتراف الخليفة بها كان وسيلة لاكتساب شرعية ما كان باستطاعتها حيازتها بمجرد اغتصاب السلطة[٢]. فقد كان يتعين على كل من هذه الدول السلطانية أن تعلن ولاءها لفكرة الجماعة والتزامها بمبدأ الوحدة كي تكسب ولاء رعاياها واحترامهم. ولم يكن هذا الأمر مجرد أداة سياسية بل كان في نفس الوقت، وهذا هو الأهم، تعبيراً عن وحدة ثقافية استمرت رغم التفكك السياسي. فقد كان باستطاعة صلاح الدين وهو يحقق انتصاراته العظيمة على الصليبيين أن يكتفي بها لتكون مبرراً لزعامته دون الحاجة للاتصال بالخليفة العباسي. كما كان باستطاعة المماليك اعتبار الخلافة العباسية أمراً انتهى بالغزو المغولي وتبرير سلطتهم بإنجازاتهم ضد الصليبيين والمغول دون الحاجة إلى إعادة إحياء الخلافة العباسية في مصر. أما العثمانيون فهم في اللحظة التي أحسوا فيها بضعفهم بعد هزيمتهم أمام الروس ومعاهدة الذل (كوجك كينارجي) عام ١٧٧٤ أعلنوا تمسكهم بالخلافة التي زعموها لأنفسهم. وأولئك الأمراء والملوك في الهند وأواسط آسيا وفي أفريقية الذين كانوا يتصلون بالخلافة العباسية في القاهرة لنيل براءة اعتراف منها رغم أنهم قد أقاموا سلطتهم بأنفسهم دون معونة منها. كان اعتراف الخليفة بهم يمنحهم شرعية إضافية، شرعية كانت تفيدهم ليس لتثبيت سلطتهم، بل لإعلان ولائهم لفكرة الجماعة ولتأكيد انتسابهم للأمة. لم يكن هؤلاء الملوك والأمراء في بلاد بعيدة بحاجة إلى اعتراف خارجي بهم لتدعيم سلطتهم، بل كانوا يعبرون عن نزعة داخلية لديهم بضرورة الانتماء

---

(١) المقريزي، كتاب السلوك، ١/٢/٤٧٧ وما يليها.

(٢) Medieval Islam, p. 131.

للجماعة والأمة. وهذا أمر له علاقة بالتوحد الثقافي أكثر مما يعبر عن حاجة سياسية آنية[١].

III
الـفـقـه والـدولـة

أدى قيام الدولة العربية الإسلامية إلى نشوء ثقافة إسلامية ذات طابـع موحد شمل كل الديار الإسلامية. فعندما قامت الدولة العربية الإسلامية ضمت شعوباً واثنيات ذات لغات ومصالـح متنوعة، إن لم تكن متناقضة. لكن امتداد الدولة الامبراطورية من أواسط آسيا إلى الأندلس خلق مجالاً واسعاً موحداً لانتقال الأشخاص والأفكار والبضائـع بشكل حر دون عوائق[٢]، سوى العوائق التي يمكن أن تنشأ أحياناً لأسباب أمنية. سوق واحدة ذات عاصمة واحدة، هي مركزها الاقتصادي والثقافي، خضعت لأيدلوجيا واحدة منبثقة من القرآن والسنة. أضاف الفقهاء إلى هذين المصدرين الإجماع والقياس من أجل تأكيد الوحدة عن طريق تكوين مقاييس موحدة مشتركة لفهم القرآن والسنة[٣]. فالخلافات التي تنتـج عن تعدد الآراء في تأويل، أي في فهم،

(١) هذا الاتجاه عبر عنه الغزالي الذي كتب ليس عن الطقوس بل عن الحياة الروحية الـداخلية للفـرد (Venture, 1/190). في هذه الفتـرة انتشرت الصـوفيـة والمـدارس وتبلور نظام الحسبة؛ كل ذلك تعبير عن (Internalization of values) دخلنة المفاهيم والقيم الإسلامية أي إدخالها إلى ضمير الفرد وليس الاكتفاء بكونها طقوساً خارجية تطبق تحت ضغط وسائل قمعية، اجتماعية أو إدارية.

(٢) Lombard, The Golden Age of Islam, p. 98, 235

(٣) عبد المجيد تركي، في مقدمة إحكام الفصول في أحكام الأصول، للباجي، ص ٣٤، ٥٤.

القرآن والسنة، كان يجب أن تخضع لجهاز فكري موحد من الأدوات العقلية كي لا يؤدي اختلاف الآراء إلى انشقاقات تلغي وحدة الجماعة. يمكن أن تنشأ مذاهب تعطي الأولوية لهذا المصدر أو ذاك لكنها لا تنكر أياً من هذه المصادر. على العكس من ذلك، تشترك هذه المذاهب الإسلامية في اعترافها بالمصادر الأربعة كما تشترك في منهجية البحث والتأويل. وقد ساهمت هذه المنهجية الموحدة في توحيد الوعي الديني رغم الخلافات المتعددة حول عدد كبير من المسائل العيانية[1]. حقاً، ان الفقهاء، خاصة أصحاب المذاهب الأربعة يختلفون كثيراً حول معظم المسائل والفتاوى العيانية، حتى ان عدد المسائل التي اختلفوا عليها يفوق المسائل التي اتفقوا عليها[2]. إن وحدة المصادر الفقهية ووحدة منهجية البحث في هذه المصادر لاستخراج الاحكام منها هما العاملان الأساسيان اللذان ارتكزت عليهما وحدة الوعي الديني، والوعي الثقافي في النهاية. لقد ترك أهل الفقه والشريعة مجالاً واسعاً لحرية استخراج الأحكام ولم تكن الخلافات في هذا الموضوع تريبهم، بل كانوا في جميع بحوثهم يهتمون بعرض مختلف الآراء والمواقف أكثر ممّا يعنيهم حسم الخلاف لصالح هذا الرأي أو ذاك. فالشريعة تعتمد على الانسجام الداخلي للذات أكثر مما تعتمد على جملة من الأحكام التي تحاول تطبيقها أو فرضها على المجتمع[3]. وقد رفضت الشريعة أن تتحول إلى مجموعة أحكام

---

(١) Introduction to Islamic Theology, p. 47-48

(٢) يقول الطبري في: اختلاف الفقهاء، إن المسائل التي اختلف عليها الفقهاء هي حوالي ٣ أضعاف المسائل التي أجمعوا عليها في كل موضوع من المواضيع الرئيسية. هذا ما تبينه إحصائية سريعة للمسائل المطروحة في كتابه.

(٣) أبو عبيد، كتاب الإيمان، ص ٩، ١٠؛ يعبر عن ذلك بتعريفه الإيمان: «اعلم رحمك الله أن أهل العلم والعناية بالدين افترقوا في هذا الأمر فرقتين: فقالت احداهما: الإيمان بالإخلاص لله بالقلوب وشهادة الألسنة وعمل الجوارح. وقالت الفرقة الأخرى: بل الإيمان بالقلوب والألسنة، فأما الأعمال فإنما هي تقوى وبر، وليست من الإيمان». انظر =

تجعلها نمطاً للسلوك البشري الذي إذا شذ عن هذه الأحكام تترتب عليه عقوبات محددة. على العكس من ذلك، وضعت الشريعة ما يكفي من القيود ليصبح تطبيق الحدود أمراً شبه مستحيل وأهملت[١] وضع عقوبات أخرى، تاركةً هذه المسألة لرأي الإمام أو من يمثله من القضاة والمحتسبين وغيرهم من قادة المجتمع. فالتعزير في نظام الحسبة لا يحدده شيء سوى أن يكون أقل من الحدود. أما تحديده في كل حالة عيانية فهو أمر متروك لتقدير المحتسب أو القاضي.

أدت وحدة الوعي الديني إلى منع الانشقاقات الدينية في الإسلام. وقد بدأت هذه الوحدة تتبلور مع بداية ظهور المذاهب الأربعة في النصف الأول من القرن الثالث الهجري كرد نهائي وحاسم على الانشقاقات والفرق التي ظهرت في القرن الأول الهجري والتي أدت إلى حروب أهلية دامية بين العرب أنفسهم[٢]. بعدها لم يعد ممكناً حدوث انشقاقات في الإسلام مثل انشقاقي الشيعة والخوارج في القرن الأول الهجري. لا يعني هذا انه لن تكون حروب بين المسلمين،لكنه يعني أن الحروب الأهلية عندما تحدث ستكون لها أسباب أو حجج ومبررات أخرى. فقد اكتسب التيار الإسلامي العريض بفضل منهجيته قدرةً على الدمج الديني والإيديولوجي وعلى استيعاب مختلف التيارات. فعندما ينشأ تيار جديد في الإسلام يتم استيعابه تدريجياً ومنعه من أن يتحول إلى انشقاق وأحياناً يتم ذلك بعد تبني أفكاره الرئيسية فيكون ذلك بمثابة اعتراف ضمني بهذا التيار، لكنه اعتراف يخضعه لمتطلبات التيار العام

= أيضاً دراستي عن الحسبة، في العدد الثاني من مجلة الاجتهاد. وانظر أيضاً: .Schacht, Introduction to Islamic Law, p. 116

(١) Introduction to Islamic Law, p. 176, 199 ؛ Venture, 1/339.

(٢) عبد المجيد تركي، مقدمة إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي، ص ٣٣ ــ ٣٤، ٥٤.

أو يحوله إلى فريق هامشي في منطقة معزولة. فالخوارج تحولوا إلى بعض فرق هامشية في مناطق نائية بعد أن تبنى التيار السني العريض فكرتهم حول عصمة الجماعة. والشيعة كادوا أن يتحولوا إلى مذهب خامس لولا بروز الدولة الصفوية (في وقت متأخر نسبياً)، التي تبنت التشيع في صراعها ضد الدولة العثمانية السنية، بعد أن كانت الصفوية فرقة صوفية سنية وبعد أن كانت إيران ذات أكثرية سنية[١]. والمعتزلة تمّ تبني طريقهم في الجدل ثم ذابوا تدريجياً في التيار العريض[٢]. وعندما ظهرت الفرق الصوفية تحولت تدريجياً إلى طرق ذات امتداد شعبي عريض تم تبني أساليبها في العبادة الروحية مما أعطى دفعاً جديداً للإسلام ما كان ممكناً بواسطة تقنيات الفقه[٣] وحدها. وهناك أمثلة أخرى كثيرة على هذا المنوال. المهم أن قدرة الإسلام الدمجية كانت تعبيراً عن وحدة ثقافية ما كانت ممكنة لولا توحيد الوعي الديني الذي ساهمت فيه مساهمةً أساسيةً المذاهب السنية الكبرى بمنهجيتها الجدلية في البحث واستخراج الأحكام.

أتاح قيام الامبراطورية العربية الإسلامية انتقال البضائع والأفكار والناس وتبادل الآراء والأفكار والأساليب الإنتاجية بين مناطق بعيدة عن بعضها البعض. كل ذلك ساهم في توحيد الأفكار والأساليب الإنتاجية مؤدياً إلى وحدة ثقافية استطاعت الاستمرار والبقاء لفترة طويلة بعد تفكك الدولة المركزية[٤]. إن قيام الدول السلطانية التي جزأت دار الإسلام لم يمنع إمكانية انتقال الفرد من

---

(١) Integration, p. 202, 208, 220.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٣٣، Venture, 2/324.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤٦، Venture, 2/222.

(٤) Venture, 2/255.

دولة إلى أخرى ليكون مقبولاً فيها كمواطن مسلم. أكثر من ذلك، كان بإمكان الـوافدين الجـدد أن يستلموا منـاصب في الدولـة الواردين إليهـا حسب مؤهلاتهم.

وساهم في تقوية هذا الاتجاه مبدأ الاخوة الإسلامية الذي كان عميق الأثر بحيث انه جعل هوية المواطن تتحدد على أساس انتمائه المعتقدي الإيديولوجي أكثر مما يحددها انتماؤه للأرض والدولة، فالأمر الذي يقرر هوية الفرد ليس مكان ولادته بل كونه مسلماً، وما دام مسلماً فهو يستطيـع أن يختار الدولة التي ينتمي إليها بمجرد إقامته فيها.

يضاف إلى ذلك أن تراتبية الهرم الاجتماعي لم تكن ذات تحديد رسمي تفرضه الولادة، فمكان الفرد في السلم الاجتماعي لا يقرره أصله الاجتماعي بحكم مولده بل تقرره، لدرجة كبيرة، مؤهلاته. كذلك يستطيـع الفرد أن ينتقل من دولة إلى أخرى ويستلم مناصب عالية دون عوائق[١]. هذا ما يفسر أن المماليك[٢] صاروا سادة وحكاماً؛ وكان حكمهم مقبولاً بسبب إنجازاتهم ضد غزوات الصليبيين والمغول.

وبالطبـع كان موسم الحـج السنوي يتيـح التقاء الحجاج من مناطق بعيدة فيتبادلون الأفكار ويساهمون في نقلها من بلد إلى آخر. وكم من دولة قامت بفضل التقاء داعية وأمير في موسم الحـج، فيأخذ الأمير الداعية معه

---

(١) ابن خلدون ينتقل من المغرب فيصبح قاضياً للمالكية في مصر. انظر المقريزي كتاب السلوك، ٣/٤٨٠، ٥١٣، ٥١٧، ٥٩٠، ٦٠٠، إلخ...
وابن بطوطة في رحلته الشهيرة من المغرب إلى الصين يصبح قاضياً في الهند الإسلامية؛ انظـر رحلة ابن بطوطة، ص ٥١٠، ٥٢٩.

(٢) V. Grunebaum, Medieval Islam, p. 177

عندما يعود إلى بلاده فينشران الدعوة وتقوم دولة جديدة عندما يتسع انتشارها بدرجة كافية(١).

وانه لأمر ذو دلالة ان كثيراً من الدول السلطانية كانت تنشأ في مكان وتنتهي في مكان آخر(٢). فهي لم تكن تعبر عن مصالح فعلية بقدر ما كانت تمثل نزوعاً نحو السلطة من أجل تحقيق أهداف محددة هي في غالب الأحيان أهداف أيديولوجية. فقد كان الأمر السائد خلال معظم التاريخ الإسلامي أن انتماء المسلمين لا ينحصر في بقعة جغرافية معينة ومحددة في إطار دولة ثابتة بقدر هو ما هو انتماء ثقافي أيديولوجي ذو مدى يشمل كل دار الإسلام.

بدأ تكوين الثقافة الإسلامية الواحدة في إطار الامبراطورية الإسلامية الموحدة بما أتاحته من حركية هائلة سمحت بحرية انتقال واختلاط البشر والبضائع والأفكار، ولم يستطع بعد المسافات أن يكون عائقاً في وجه الاختلاط الذي أدى إلى نتائج هامة على صعيد الدمج والتوحد(٣). لكنه بعد زوال سلطة الدولة المركزية وقيام الدول السلطانية ذات البعد المحلي استمرت وحدة الثقافة الإسلامية رغم التجزئة السياسية. فقد استمرت حركية الأشخاص وما يحملون من بضائع وأفكار وأساليب عيش، واستمرت عملية الاختلاط والتبادل الحر بفضل الانتماء الثقافي الشمولي الذي تجاوز حدود الدول السلطانية الجغرافية والسياسية(٤). ومما لا شك فيه أن موسم الحج السنوي قد لعب دوراً كبيراً في هذه العملية.

---

(١) العروي، The History of the Maghrib, p.159-160 حول قيام دولة المرابطين بهذه الطريقة. وانظر: Demombyne, Islamic Institutions, p. 81

(٢) هكذا كانت رحلة الدولة السلجوقية من أواسط آسيا إلى إيران ثم العراق والأناضول. كذلك رحلة الدولة الفاطمية من المغرب إلى مصر.

(٣) The Golden Age of Islam, p. 233.

(٤) هذا ما يصفه Hodgson تحت عنوان انتصار الأممية السنية في كتابه The Venture of Islam, 2/255 وما يليها.

في مواجهة التجزئة السياسية التي حصلت بسبب قيام الدول السلطانية نشطت الحركة الفكرية الهادفة إلى تدعيم فكرة الجماعة التي تمثلها الخلافة. فقد هب الفقهاء، وغيرهم من فئات النخبة الثقافية، للدفاع عن الخلافة التي تحولت تدريجياً إلى مجرد رمز بعد أن تضاءلت سلطتها حتى في بغداد (وبانتقالها إلى القاهرة بعد غزو هولاكو لبغداد لم يكن وضعها أفضل مما في بغداد). لكن هذا الرمز كان ضرورياً للتأكيدعلى وحدة الجماعة، وللتعبير عن رفض التجزئة السياسية رغم الاعتراف بالأمر الواقع. ولم يكن الرمز فارغ المضمون بأية حال، فهو كان يرتكز على وحدة ثقافية رغم توقف الأخذ به كتعبير عن سلطة سياسية لم تعد موجودة. فقد أعطيت الخلافة مضموناً جديداً مع التحول الذي أدى إلى إعادة التركيز على وحدة الجماعة التي صارت ضمانتها الوحدة الثقافية بدل الدولة المركزية[١].

هنا تجدر الإشارة إلى تطور موازٍ على جانب كبير من الأهمية وهو أن تلاشي سلطة الخلافة بوصفها السلطة الحاكمة فعلياً للدولة المركزية كان معناه زوال سلطة العرب السياسية في دار الإسلام. ذلك أن الخلافة ما كانت سلطة دولة مركزية تجمع كل بلاد المسلمين إلا عندما كانت سلطة عربية. لكن دور العرب لم يضمحل مع ذلك. فقد استمروا في حمل الراية الثقافية خاصة في العلوم الفقهية، أي انهم بقوا هم النواة التي تتكون وتنمو حولها الثقافة الإسلامية، وبقي لهم دورهم كمركز استقطاب للجماعة والأمة الإسلامية[٢]. يضاف إلى ذلك أن العرب هم الذين ساهموا المساهمة

---

(١) وحدة الجماعة بمدلولها الثقافي، رغم تعدد الدول، يعبر عنها كتاب القلقشندي، صبح الأعشى، الذي يصف الدولة الإسلامية بمختلف أشكالها ودواوينها ومراسلاتها وعاداتها وأعيادها.

(٢) Medieval Islam, p. 262 ، Majesty, p. 88

الأساسية في نشر الإسلام في مناطق جغرافية جديدة، بعد زوال سلطتهم السياسية المركزية، وذلك في افريقية السوداء، واندونيسيا وبقية الشرق الأقصى وفي أواسط آسية والصين[١]. وتعبير «العرب مادة الإسلام» بقي صحيحاً في العصور المتأخرة كما كان صحيحاً في صدر الإسلام.

وعندما نذكر كلمة «عرب» فالتعبير لا يقتصر على هؤلاء المتحدرين من شبه الجزيرة العربية بل يشمل تشكيلاً ثقافياً يضم جميع الناطقين باللغة العربية. ذلك أن نمو الإسلام وانتشاره أفقياً أدى إلى انتشار اللغة العربية بوصفها لغة القرآن، وبمقدار ما انتشرت اللغة العربية لتصبح اللغة المحكية لشعب ما فإن انتماء هذا الشعب يتحول ليصير انتماء عربياً[٢]. هكذا فإن انتشار الإسلام أدى إلى عملية تعريب واسعة مستمرة حتى يومنا هذا. فكما أن العرب كانوا مادة الإسلام وناشريه في مختلف أصقاع الأرض وحاملي رايته الثقافية كان الإسلام بدوره عاملاً أساسياً في توسيع سيرورة التعريب وتوسيع إطار العروبة.

المهم هو الإشارة إلى أن الدفاع عن الخلافة، وهي سلطة عربية بحكم الشرع والتاريخ الفعلي، كان دفاعاً عن دور العرب المركزي في الإسلام. وكان استمرار الخلافة، حتى عندما صارت مجرد شكل رمزي، تأكيداً لهذا الدور. ذلك أنه بمقدار ما كانت الخلافة تعبيراً عن وحدة الجماعة المرتكزة على الوحدة الثقافية كانت تعبر في الوقت نفسه عن الدور الفعلي للعرب كمركز استقطاب لوحدة الجماعة وثقافتها.

يمكننا تلخيص جدلية الجماعة والدولة في ثلاث مراحل هي كما يأتي:

---

(١) Venture, 2/532-574.

(٢) الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص ٦٦، ٧٨ ــ ٧٩.

١ ـ المرحلة الأولى في فجر الإسلام (في حياة الرسول): تركيز على وحدة الجماعة وبنائها بوصفها جماعة الله المختارة لوراثة الأرض والسلطة وإصلاحهما.

٢ ـ المرحلة الثانية أي مرحلة الدولة المركزية (صدر الإسلام بما في ذلك العصر العباسي الأول): التركيز على فكرة الدولة، على اعتبار أن هناك إجماعاً بين المسلمين حول فكرة الجماعة فلا خلاف حولها.

٣ ـ المرحلة الثالثة، مرحلة زوال السلطة المركزية وقيام الدول السلطانية: التركيز على وحدة الجماعة في مواجهة التجزئة السياسية.

IV

المجتمع والدولة

قامت الدول السلطانية اغتصاباً للسلطة ولم يكن لوجودها مبرر سوى القوة والعنف. كان ضعف الدولة المركزية والخلل الذي أصاب بنيتها الداخلية هما العاملان اللذان أتاحا لها فرص النشوء والاستمرار. فالشرعية التي كانت تتمتع بها دولة الخلافة المركزية بوصفها المؤسسة التي تضمن بقاء واستمرار جماعة الله عن طريق حمايتها ضد الأعداء الخارجين والحفاظ على وحدتها الداخلية في وجه الفتن والانقسامات التي يمكن أن تحصل، هذه الشرعية ما كانت متاحة للدول السلطانية. فكان على هذه الدول أن تسعى لاكتساب الشرعية. وذلك لا يتم إلا بإعلان انتمائها للجماعة أولاً والجهاد ضد الأعداء الخارجيين ثانياً. فالدولة البويهية أبقت على الخلافة العباسية، والسلاجقة حملوا راية إعادة حكم أهل السنة والجماعة إلى بغداد مركز الخلافة، والدولة الفاطمية اضطرت لممارسة الحكم على طريقة الحكم العباسي. والدول التي قامت في المغرب كالمرابطين والموحدين حملت لواء

تجديد الدعوة. وإذا كان المرابطون والموحدون قد اضطروا إلى عبور البحر لمواجهة تقدم المسيحية في الأندلس، فقد قامت في مصر وبلاد الشام دول بررت وجودها واكتسبت شرعيتها من الجهاد ضد الغزو الصليبي والغزو المغولي، مثل دول الزنكيين والأيوبيين والمماليك. وفي الأناضول كان فرع من السلاجقة والإمارة العثمانية يواصلان تقدمهما ضد البيزنطيين، وصولاً إلى اكتساح القسطنطينية في أواسط القرن الخامس عشر الميلادي. كانت كل من هذه الدول تكتسب شرعيتها من تأدية وظيفة معينة تخدم المجتمع بواسطتها وليس فقط بمجرد استيلائها على السلطة[١].

لكن ذلك لم يعد كافياً، فالخطر الخارجي الداهم الذي وصل خطره إلى قلب الأمة في بلاد الشام والعراق، صار لا يمكن مواجهته دون تحقيق مستوى أعلى من التماسك الداخلي المبني على انسجام إيديولوجي وتنظيمي في المجتمع[٢]. وكانت المدارس والطرق الصوفية ونظام الحسبة هي الأدوات لتحقيق ذلك. وإذا كانت المذاهب التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري هي الرد على خلافات القرن الأول الهجري وما تبعها من حروب أهلية، فإن المدارس والصوفية والحسبة كانت مؤسسات اكتمل تطورها في حوالي القرن السادس الهجري لتحقق مستوى أعلى من الانسجام داخل المجتمع على الصعيدين الإيديولوجي والتنظيمي. وقد حققت هذه المؤسسات تماسكاً اجتماعياً كان من أهم وسائل مواجهة الخطر الخارجي. فقد أعطت هذه المؤسسات وحدة الأمة أشكالاً تنظيمية محددة بعد أن كانت تيارات ومذاهب ذات منهجية فكرية واحدة.

---

(١) العمري، مسالك الأبصار، تحقيق دوروتيا كرافوسكي؛ ص ٢٣: «لقد حصلوا على الشرعية من خلال جهادهم لحماية الإسلام وأمته».

(٢) الفضل شلق: الحسبة: دراسة في شرعية الدولة والمجتمع، في العدد الثاني من مجلة الاجتهاد.

كانت المدارس[١] مراكز للتعليم يأتي إليها الطلاب والأساتذة من أماكن بعيدة لنيل العلم أو للتدريس. وقد أنشئت إما بمبادرات من الدولة أو بمبادرات أشخاص كانوا يوقفون لها ثروات عقاريـة. الطرق الصـوفية كـانت أيضاً مؤسسات تربوية لتعليم أساليب وتقنيات التسامي الروحي؛ وهي عندما تحولت إلى منظمات شعبية[٢]، بعد أن كانت في البداية مجرد ممارسات فردية في التزهد والتعبد والتقشف، استقطبت أعداداً كبيرة من الناس. وهي أيضاً اعتمدت على الأوقاف. أما نظام الحسبة فقد صار نظام رقابة ذاتية[٣] على السلوك والتصرف الفردي والجماعي. وقد أُنيطت بالمحتسب مهمات مراقبة وتعزير الأفراد الذين يخرجون عن قواعد السلوك المقبولة، خاصة في الحياة العامة. وقد عنى ذلك مرحلةً متقدمةً من مراحل تطور الاجتماع الإسلامي باتّجاه الاكتمال والاكتفاء والتمايز عن بنى السلطة السياسية؛ دون أن يعني ذلك بالضرورة تناقضاً معها.

استطاعت هذه المؤسسات تحقيق مستوى أعلى من التماسك والتضامن الاجتماعيين بما فعلته من ترجيح وسائل التعليم والتربية على ضغط التهديد بالعقوبات والتعزير. فالتماسك الاجتماعي كان أقوى وأكثر فاعلية لأنه كان ينطلق من إيمان الأفراد الداخلي، من علاقتهم بأنفسهم، أكثر مما يعتمد على عقوبات وضغوطات خارجية.

إن ما يميز هذه المؤسسات هو أنها ذات طابع تعليمي تربوي، مهمتها نقل المفاهيم والعلاقات الاجتماعية إلى المستوى الداخلي، وجعلها علاقات

---

(١) Venture, 2/439.

(٢) Trimingham, The Sufi Orders, p. 10

(٣) الفضل شلق: الحسبة: دراسة في شرعية الدولة والمجتمع، في العدد الثاني من مجلة الاجتهاد.

داخل الذات الإنسانية. فهي مؤسسات لم تخلق ثقافة جديدة بل كانت حصيلة هذه الثقافة، فهي أشكال تنظيمية محددة نمت وتطورت في ظروف تاريخية معينة للحفاظ على وحدة هذه الثقافة والدفاع عنها. بفضلها يتم التأكيد على أن المفاهيم والعلاقات الاجتماعية الإسلامية لا تفرضها قيود خارجية تضعها دولة قمعية بل تنبع من معتقد الفرد وإيمانه[١]، تنبع من ذاته، فتصير وكأنها مساوية لذاته ويرتبط تحققها الدائم بوجوده. ويصبح وجود الفرد غير ذي معنى إذا أصابت هذه المفاهيم والعلاقات انتكاسة ما.

وكان تشكيل هذه المؤسسات استمراراً لخط بدأ مع بداية الإسلام الذي جاء كرسالة لكل العالمين انتشرت لأنها كانت تلبي الحاجات الروحية لدى سكان المناطق المغلوبة[٢]، ولم يكن انتشارها بالضغط العسكري أو الترغيب المادي. وكان انتشار الإسلام انتشاراً سريعاً أدى في القرن الأول الهجري إلى خلافات حادة بين العرب أنفسهم حول سياسة الدولة ومصير الأعداد الهائلة من المسلمين الجدد الذين كان ضرورياً دمجهم دمجاً كاملاً في الجماعة الإسلامية يتجاوز الإبقاء عليهم كَمَوَالٍ. ثم ظهرت المذاهب الإسلامية لتضع منهجية ونظاماً إيديولوجياً يستوعبان الخلافات ويمنعان تحولها إلى انشقاقات دينية أو حروب أهلية. وعندما قامت الدول السلطانية

---

(١) Venture, 2/342، يعبر عن ذلك باستخدام مفهوم التعاقدية الإسلامية (Islamic Contractualism) تمييزاً عن الجماعية الغربية (Occidental Corporativism)؛ الأولى ترجح دور الفرد والثانية ترجح دور الوظيفة (ص ٣٤٨). ففي الأولى يلعب اقتناع الفرد الدور الأول وفي الثانية تلعب مواصفات الوظيفة وواجباتها الدور الأساسي. انظر كلود كاهان في CHI, 2B, p. 530 يقول إن المجتمع الإسلامي تتجسد ملامحه وتضامنه في الفرد العادي أكثر مما عند الأمير وعسكره انظر أيضاً Muslim Cities. p. XV يقول: جماعات لها قيم تعيش حسبها حتى لو انهارت الدولة.

(٢) Integration, p. 269

لتنافس الخلافة وتهدد بانقسامات جديدة في وقت صارت التهديدات الخارجية تهدد كيان الأمة وتصل إلى مركز هذا الكيان، صار ضرورياً الانتقال إلى مستوى آخر من الوعي الذاتي والعلاقات التنظيمية. وقد تم ذلك بفضل مؤسسات الطرق الصوفية والمدارس ونظام الحسبة، هذه المؤسسات التي تطورت ونمت لتشمل المجتمع الإسلامي بأكمله.

ساهم الدور الذي قامت به هذه المؤسسات في إطلاق المبادرات لدى الناس لتنظيم أنفسهم تنظيماً يكون قاعدة لممارسة السلطة والدفاع عن المجتمع عندما تغيب الدولة السلطانية أو تضعف، أو لمساعدة الدولة السلطانية عندما[1] تكون موجودة وتمارس مهامها الدفاعية. وقد تراكمت هذه المبادرات مع الزمن واتخذت هي الأخرى أشكالاً تنظيمية محددة ظهرت في تنظيمات الحرف والأصناف والفتوة الزعار والحرافيش. وهي لم تكن، حين اكتمل تطورها، مجرد تجمعات آنية عفوية بل صارت تنظيمات لها طقوس محددة للانتساب إليها ولممارسة عملها. وكثيراً ما كانت هذه التنظيمات تقاتل لصالح سلطان مخلوع عندما يثور ضده أمراء عصاة يهددون المجتمع بفراغ سلطة الدولة، وكانت تقاتل إلى جانب جيوش السلطان ضد الغزاة الأجانب من صليبيين ومغول وغيرهم، وأحياناً كانت تقاتل وحدها دفاعاً عن مدينتها عندما يهرب جند السلطان.

بواسطة هذه المؤسسات والتنظيمات جميعها، كان المجتمع يؤكد ذاته

---

(١) العامة في القاهرة وغيرها من المدن كانوا كثيراً ما يشاركون في القتال الذي يدور بين السلاطين والأمراء أو النواب الذين يخرجون عليهم؛ وفي معظم الأحيان كانت مشاركتهم تحصل إلى جانب السلطان وإن كانت هذه المشاركة تحدث أحياناً في معارضة السلطان عندما يشتد جوره وظلمه أو يتهاون في الدفاع عن البلاد (المقريزي، كتاب السلوك، ١/١٧٩، ٢٤٣، ٩١٢، ٢/٣٥، ٦٧، ٢٢٤، ٢٥٣، ٥٧٠، ٥٧٧، ٦٠٣، ٦٢٢، ٦٢٨، ٧٥٨، ٩٠٠، ٩٢٢ وغيرها).

في مواجهة الدول السلطانية ويحصن نفسه في مواجهة التهديدات الخارجية. فهو ليس مجتمعاً هيولياً يخلو من التنظيمات والمبادرات الشعبية ليخضع خضوعاً كاملاً للدولة ويجعلها قادرة على تشكيله كما تريد.

ومما ساعد المجتمع الإسلامي على تأكيد ذاته تلك القدرة الهائلة على الاستيعاب والدمج. فالصوفية ذاتها بدأت كأساليب فردية في الزهد والعبادة على هامش المجتمع، ثم صارت طرقاً، أي تنظيمات وتضم أعداداً كبيرة من العامة، فتم ضمها للتيار العريض للأمة واستيعابها في صلب المجتمع بعد أن كانت تعتبر محاولات للخروج منه. والفتوة (والزعار والعيارون والحرافيش) نشأت[1] في البداية أيضاً كتنظيمات على هامش المجتمع، ثم جرى استيعابها في تيار الأمة العريض، كذلك التنظيمات الحرفية والأطراف. واستيعاب هذه المؤسسات والتنظيمات كان تطويعاً لها كي تخضع لمتطلبات المجتمع وتخدم أغراضه.

حتى الدولة السلطانية (التي بدأت كمغتصبة للسلطة تفتش عن شرعية شكلية يمنحها إياها خليفة دون سلطة فعلية) جرى استيعابها في صلب المجتمع وتم إخضاعها لتلبية حاجاته. فهي صارت لا تستطيع أن تبرر وجودها إلا من خلال ثلاثة أمور: إما أن تكون دولة مجاهدة ضد العدو الخارجي، أو أن تحمل دعوة تجديدية للإسلام، أو أن تكون كلا الأمرين معاً. وفي جميع الحالات لا بد للدولة أن تؤدي مهمتها الأساسية في فرض النظام ومنع الفتنة (وما يرافقها من فوضى وخراب اجتماعي واقتصادي). ولم يعد بمقدور الدولة السلطانية أن تلقى القبول لدى رعاياها بمجرد اغتصاب السلطة؛ بل عليها تقديم الخدمات الأساسية للمجتمع في الجهاد ومنع

(١) Muslim Cities in the Later Middle Ages; p. 105

الفتنة(١). وتأكيد الانسجام مع متطلبات الدين والشريعة وخضوع الدولة لهما. ولم يكن هذا الخضوع إعلاناً كلامياً، بل جاء عن طريق وضع قيود حقيقة على سلطة السلطان وأمرائه وعسكره. ولم يكن باستطاعة هؤلاء أن يتصرفوا عشوائياً أو حسب رغباتهم. إن تزايد عدد الدول التي تنشأ حاملة لواء تجديد الدعوة الإسلامية هو مؤشر على تزايد أهمية الدين في الحياة الداخلية للناس بالإضافة إلى التزام هذه الدول بدورها في الجماعة كحاملة لثقافتها وخادمة لأغراضها(٢).

إن قيام الدول السلطانية قد أدى إلى نمو المؤسسات التربوية والتنظيمات الحرفية والشعبية مما أكد دور المجتمع وأعطى الجماعة أهمية متزايدة لمواجهة أوضاع التجزئة التي لا يمكن السيطرة على نتائجها الخارجية والداخلية دون مبادرات تصدر عن المجتمع الخائف من زوال الدولة كدولة، وما يمكن أن ينتج عن ذلك من نتائج مدمرة. ففي غياب الدولة المركزية التي تشمل سلطتها كل دار الإسلام صار واجباً على الإسلام أن يلعب دوراً في الحفاظ على الجماعة من خلال مؤسساته التي تكونت نتيجة مبادرات الناس. لم تعد الوحدة السياسية لدار الإسلام ممكنة، لكن ما زال ممكناً نشوء طرق صوفية ذات(٣) فروع ومراكز وأتباع في كل الديار الإسلامية،

---

(١) Venture, 2/446، يرى أن الشريعة صارت في النهاية هي الصيغة الوحيدة التي اعتبرت كلية وجامعة، من بين جميع الأنظمة الفكرية الأخرى، وهي مصدر الشرعية المجتمعية (Communal Legitimacy).

(٢) دول المرابطين والموحدين والفاطميين، إلى جانب دعوات الصوفية والإسماعيلية وغيرها.

(٣) The Sufi Orders in Islam؛ حول دور الصوفية في التعبير عن وحدة الثقافة الإسلامية وفي نشر الإسلام ومساهمتها في خلق أشكال من التضامن للدفاع عن دار الإسلام بحكم كونها نوعاً من الدين الشعبي (انظر ص ص ٢١٩، ٢٢٩، ٢٤٠).

كما أنه ما زال ممكناً أن تضم مدرسة ما طلاباً من مختلف الأقطار الإسلامية يأتون إليها كجزء من رحلتهم العلمية.

لقد تم الاعتراف بالدولة السلطانية كأمر واقع وأوجب الفقهاء والمؤرخون ضرورة طاعتها على المواطنين. لكن ذلك لم يزد من سلطة الدولة السلطانية ليجعل منها سلطة ديكتاتورية مطلقة بقدر ما أخضعها لمتطلبات الدين والشريعة. فالاعتراف بالدولة السلطانية لم يكن دون مقابل، إذ كان على الدولة السلطانية أن تخضع بدورها لأهداف الجماعة وتلبي حاجاتها. ومن غير الصحيح أن الدولة السلطانية كانت سلطة مطلقة دون قيود. ذلك أنه بمقدار ما منحت الجماعة الشرعية للدولة السلطانية كان على هذه أن تتقيد بشرعية الجماعة التي كانت تتأكد كل يوم من خلال مؤسساتها وتنظيماتها[1].

أدّى كل ذلك إلى تكريس تقسيم العمل بين الدولة السلطانية، كمؤسسة سياسية، والجماعة التي تمثلها مؤسساتها وتنظيماتها التي كانت ذات طابع ديني. ولم يكن هذا التقسيم في العمل بين المؤسسة السياسية والمؤسسات الدينية جديداً. ذلك أنه منذ بداية الإسلام تكونت المؤسسات الدينية بمعزل عن

(١) هذا لا يعني أن سلطة السلاطين لم تكن مطلقة؛ لكن الفقهاء نظروا لوضعية تحدد واجبات السلاطين مقابل أن تكون لهم الطاعة المطلقة من الرعايا. هذه الواجبات لخصها الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٥، وأبو يعلى الفراء في الأحكام السلطانية، ص ٢٧؛ كذلك ابن جماعة، تحرير الأحكام، ص ٣٥٩، وهي متطابقة حرفياً؛ والأرجح أن الماوردي هو الذي صاغها في الأساس. يضاف إلى ذلك أن نظام المماليك كان نظاماً تربوياً أعطى التربية والمدارس أهمية كبرى واعتنى بها عناية فائقة كما يذكر إبراهيم طرخان في كتاب «النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى»، ص ٣٢٤ ــ ٣٢٥. وقد كان المماليك الذين منهم جميع السلاطين يخضعون لهذا النظام التربوي منذ صغرهم.

الدولة واتخذت مواقف معارضة لها أحياناً، أو مؤيدة لها تأييداً غير كامل أحياناً أخرى. لكن هذا التقسيم الذي تطور ليبلـغ حده الأقصى في أيام المماليك اكتسب تدريجياً طابعاً محدداً في أشكال رسمية بلغت الحد الأقصى في صلابتها في أيامهم[١].

ومما ساهم أيضاً في تعميق الانفصال بين المؤسستين السياسية والدينية هو ذلك الانفصال بين الدولة والمجتمـع الذي بلـغ مداه الأقصى في أيام المماليك لكنه بدأ أيام عز الدولة العباسية مـع الخليفة المعتصم. فقد بدأت الدولة تستخدم جنوداً من العبيد المستوردين بأعداد متزايدة، على أساس أن هؤلاء لا تربطهم علاقات اجتماعية قبلية أو دينية أو غيرها مما يمكن أن يورطها في الصراعات الدائرة ويعرض الدولة للخطر. بعد ذلك كانت الدول السلطانية غالباً ما تنشأ كدول سلالية، أي أنها تعتمد على شعب معين أو على قبيلة كبيرة أو على مجموعة قبائل، لكنها سريعاً ما كانت تحاول أن تتحلل من الارتباط[٢] باتباعها كي تحقق نفسها كدولة مجردة فتعتمد اعتماداً متزايداً على العبيد المستوردين للخدمة العسكرية. حاولت الدول السلطانية أن تزيد سلطتها وتوسـع إطارها عن طريق الاعتماد على عسكر عبيد مستوردين لا تربطهم أي علاقات محلية وليس لهم ولاء سوى الولاء للدولة. واعتبرت هذه الدول أنها إذا جردت نفسها من العلاقات التي تعتمد على القوى والفئات التي حملتها للسلطة فإنها تؤكد على استقلاليتها وتحقق طابعها المجرد مما يزيدها قوة

---

(١) العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق دوروتيا كرافولسكي، ص ١١٥ ــ ١٢٢، حول تقسيم العمل في وظائف الدولة بين أرباب السيوف وأرباب الأقلام وذوي العلم (أصحاب الوظائف الدينية).
القلقشندي، صبح الأعشى، ج ٤، يذكر هذه الوظائف ويحددها بتفصيل أكبر مـع ذكر تطورها التاريخي منذ أيام الأيوبيين (ص ٥ ــ ٤٣).

(٢) Sourdel, Medieval Islam, p. 144

وسيطرة. لكن[١] ذلك بالضبط هو ما كان يؤدي بها، أي بالدولة، عندما تجرد نفسها من اتباعها، إلى أن تصبح وحيدة في مواجهة الجنود العبيد المستوردين. وهؤلاء سرعان ما كانوا يعون مدى قوتهم فيسعون للسيطرة على السلطة، إما بالإبقاء على الخليفة أو السلطان أو الأمير كواجهة، او باستلام السلطة مباشرة. ينطبق هذا الأمر على الخلافة العباسية منذ أيام المعتصم وعلى جميع الدول السلطانية، بدرجة أو بأخرى. إلى أن وصل الأمر أن شكل المماليك، وهم عبيد مستوردون، دولة لهم استمرت في السلطة حوالي ٣٠٠ عاماً متوالية[٢].

كان العبيد المستوردون يجلبون صغاراً في غالب الأحيان ويخضعون لتدريب عسكري وديني قاس قبل أن يتم التحاقهم بالخدمة العسكرية الرسمية[٣]. وكان ارتقاؤهم في سلم الرتب العسكرية يتم بناء على مؤهلاتهم

(١) Slave Soldiers In Islam, p. 68-69, 63؛ يعتبر أن سبب تخلي الدولة عن العسكر المنتمين إلى شعبها والاعتماد على العبيد هو انسحاب أعضاء المجتمع الإسلامي من الحكومة (السياسة) ومن القتال (الجندية).

(٢) Medieval Islam, p. 144. P. Crone, Slaves on Horses, p. 80 رأت أن دول العبيد (المماليك وغيرهم) سببها الاتجاه الإسلامي للاشرعية الدولة وأن (ص ٨٤) فقدان المغزى السياسي والسيطرة المباشرة للعباسيين أديا إلى سيطرة العبيد. لكن هذه النظرية التي تدين الدولة الإسلاميةبشكل عام على أنها لا شرعية لا تستطيع أن تفسر كيف استطاعت هذه الدولة أن تستمر أحياناً لفترات طويلة وأن تقود شعبها لمواجهة التحديات الخارجية وأن تحظى بدعم العامة في وجه البغاة والخارجين عليها، أحياناً. وهودجسون، Venture، يناقش مسألة الشرعية (٢/٣٤٢)، ويقارن هذه الشرعية بالشرعية في الغرب، فهما مختلفتان جذرياً.

(٣) Slave Soliders in Islam, p. 9.
وإبراهيم طرخان، النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥. وقارن بالمقريزي، الخطط، ٢/٢١٣.

الجسدية والعقلية وحدها، لا على علاقات القرابة والمحسوبية التي يمكن أن تكون أساساً للترقيات في جيش مؤلف من اتباع ورعـايـا الدولة الأصليين. الاعتماد على المؤهلات فقط كان مؤداه اختيار أفضل الأشخاص للمناصب العسكرية مما كان يتيـح للدولة حصانة وقوة إضافيتين؛ كما كان يعني إمكانية الاكتفاء بعدد أقل من الجنود الذين هم أكثر ولاء للدولة والذين يفترض أن يكون ولاؤهم لها ولاءً مطلقاً[١].

كان الجنود من العبيد المستوردين يتلقون رواتب مالية في البداية، ثم جرى تطوير النظام الإقطاعي كي يتاح للدولة توزيـع الإقطاعات على هؤلاء الجنود كي يستطيعوا العيش، وتجهيز أنفسهم للقتال، من ريـع الأرض. لكنهم ما كانوا يستطيعون توريث الأرض ومـا كانـوا قادرين على تـوريث المناصب العسكرية لأبنائهم. وكان مما ساهم في جعلهم مقبولين لدى المجتمـع كجنود وكحكام مبدأ الأخوة الإسلامية الذي يساوي بين المسلمين بغض النظر عن الأصل الاجتماعي أو العرقي. يضاف إلى ذلك أن مبدأ عدم توريث الأرض والمناصب العسكرية لأبنائهم جعل هؤلاء مضطرين لـلانتقال إلى الاشتغال في أعمال مدنية مما ساهم في دمجهم السريـع في المجتمـع[٢].

بمقدار ما جرى تجريد الدولة السلطانية ووضعها فوق المجتمـع جرى الفصل بين الاثنين وتأكد أكثر فأكثر فصل الدولة، كمؤسسة سياسية وعسكرية، عن المؤسسات والتنظيمات الدينية، داخل الدولة وخارجها. ذلك أنه داخل أجهزة الدولة كان هناك فصل تام ودقيق بين المناصب العسكرية (والسياسية)

---

(١) Venture, 2/342.

(٢) المقريزي، الخطط، ٢/٢١٥ ـ ٢١٩، وإبراهيم طرخان: النظم الإقطاعية، ص ٢٦٦.

وبين المناصب الدينية[١]؛ هذا إلى جانب المؤسسات الدينية التي كانت تنشأ خارج إطار الدولة وتنمو وتتطور بمعزل عنها. فهي مفصولة عنها بطبيعة الأمر.

إن الفصل بين المؤسسات في الدولة السلطانية لم يكن أكثر من تقسيم عمل فيما بينها، فهو لم يؤد إلى قيام فئات اجتماعية أو طبقات مفصولة عن بعضها البعض[٢]. لم تستطع المؤسسات العسكرية والسياسية والدينية والاجتماعية أن تكون قاعدة لتشكيل طبقات مغلقة وذلك بحكم كونها مؤسسات غير وراثية لا يتعدى انتماء الفرد إليها حدود العمل الوظيفي. فهي مؤسسات مفتوحة ينتمي إليها الأفراد بحكم مؤهلاتهم وعملهم الوظيفي وينفصل أبناؤهم عنها. وإذا كانت بعض العائلات استطاعت توريث المناصب الدينية والديوانية فذلك لم يكن حقاً مكتسباً بالولاء والوراثة بل كان يتم على أساس المؤهلات ولا يتعدى بضعة أجيال[٣]. ولم يستطع أبناء الجنود من العبيد المستوردين استلام مراكز عسكرية سوى في أواخر الدولة المملوكية، وربما كان ذلك احد اسباب ضعفها.

ساهم غياب مبدأ الوراثة وغياب الطبقات الاجتماعية المغلقة وتكوين

---

(١) القلقشندي، صبح الأعشى، ١٤/٤، حول أرباب السيوف من الأمراء والأجناد؛ ص ٢٨ حول أرباب المناصب حملة الأقلام؛ وص ٣٤ حول أرباب الوظائف الدينية؛ والعمري، مسالك الأبصار، تحقيق دوروتيا كرافولسكي، ص ١١٤.

(٢) Lapidus, Muslim Cities, p. 79 يرى أن عدم ثبات وتحديد الطبقات الاجتماعية سببه عدم ثبات اللغة. بينما يتحدث Venture، ج ٢ عن مجتمع كوزموبوليتي تحكمه الولادات الفردية (للسلطان، للأمير، للشيخ الصوفي، إلخ...)، ميركانتيلي تحكمه التعاقدية الإسلامية في ظل مفاهيم المساواتية الإسلامية حيث المسؤوليات فردية ترتكز على معتقد الفرد ولا تتقدر بحكم الوظيفة أو الوراثة. وقارن Pipes, Slave Soliders, p 98

(٣) Medieval Islam, p. 212-213.

المؤسسات المفتوحة في تعميق الاندماج الاجتماعي؛ بل إن الجماعة اكتسبت قوة دمجية أخرى كانت وحدة الثقافة تغذيها وتدعمها باستمرار.

كانت دولة المماليك فريدة في أنها الدولة الوحيدة التي استلم فيها العبيد السلطة استلاماً مباشراً وتناقلوا الحكم فيما بينهم جيلاً بعد جيل. لكنها لم تكن استثناء بل انها حوت في تكوينها جميع العناصر التاريخية التي تكون منها المجتمع والدولة الإسلاميين. وبسبب اعتمادها على نظام تربوي وعلى تراتبية يتم التدرج فيها حسب الكفاءات والمؤهلات الشخصية، فهي قد حققت مبدأ الأخوة الإسلامية بأجلى أشكاله. لذلك فإننا نستطيع الاستنتاج أن الدولة المملوكية كانت الدولة الإسلامية النموذج (prototype) في مؤسساتها. لا يعني ذلك أنها كانت دولة مثالية، بل يعني أنها النموذج الذي وصلت إليه الدولة الإسلامية في ذروة تطورها إن كان من ناحية احتوائها جميع المؤسسات الإسلامية السياسية وغيرها، أو تجسيدها للمبادىء الإسلامية الأساسية، أو اتخاذ أشكال هي الأكثر تحديداً لهذه المفاهيم والمؤسسات.

ظهرت في أيام المماليك كتابات سياسية تدعو لطاعة الإمام (الدولة) حتى لو كان ظالماً غاصباً للسلطة. لم يكن ذلك استسلاماً خانعاً لسلطة الدولة بقدر ما كان صادراً عن اعتقاد بأن الدولة الموجودة آنذاك تمثل مصالح المسلمين وتطلعاتهم وتحقق لهم أهدافهم في الجهاد ضد الأعداء الخارجيين وقمع الفتن الداخلية. هذا مع العلم أن أولئك الكتبة الذين صاغوا هذه النظرية لم يكونوا هم أنفسهم مستسلمين أمام السلطان بل كانوا يعترضون على بعض أفعاله ويحتجون ويعزلون أنفسهم من مناصب القضاء أو غيرها تعبيراً عن معارضتهم لإجراءات معينة تتناقض مع المبادىء الأساسية[١].

---

(١) المقريزي، السلوك؛ تراوحت الاحتجاجات بين الامتناع عن تسلم منصب حكومي =

لم تكتف دولة المماليك بأن استقبلت الخلافة العباسية وأحيت نفوذها الرمزي والشكلي لتأخذ منها شرعية كانت تفتقدها، بل جعلت المؤسسة الدينية ممثلة بقضاة القضاة الأربعة تشارك في السلطة بدرجة أو بأخرى وتراقب سلوك المؤسسة السياسية والعسكرية[1]. كانت دولة المماليك تخضع للاعتبارات الدينية خضوعاً حقيقياً رغم أنه كان لها مجال خاص (السياسي والعسكري) تتصرف فيه[2] بحرية. وبمقدار ما كان الفصل بين السياسي والديني تاماً، كان باستطاعة الدولة المملوكية أن تجسد بدرجة أكبر إنتماءها للإسلام وتجسيدها لتعاليمه، ذلك أن هذا الفصل ما كان ممكناً أن يتم دون أن تكون الخلفية الذهنية لكل ما يفعله رجال الدولة خلفية إسلامية. وهذا أمر متوقع إذا أخذنا بعين الاعتبار أن النظام المملوكي تشكل من رجال جلبوا صغاراً وخضعوا لتدريب عسكري إلى جانب التدريب الديني الخالص الذي

= (كالقضاء أو الحسبة) أو أن يعزل أحد العلماء نفسه من منصب ولاه إياه السلطان إلى إعلان المعارضة العلنية بما يستوجب سجن أو ضرب أو إعدام الفاعل. انظر ٢/١٨، ٢٧٣، ٢٨٣، ٤٤٣؛ ٣/٩٨، ٢١٧، ٢٤١، ٢٦٧، ٢٦٩، ٣١٩، ٣٤٥ ــ ٣٤٦، ٣٥٩، ٣٦٩، ٤٤٥، ٤٥٢.

ويعلق المقريزي، ٣/٤٤٨ أن احترام القضاة لدى السلطان والأمراء بدأ بالتلاشي منذ أيام برقوق.

(١) القلقشندي، صبح الأعشى، ج ٤، يقول عن الوظائف الدينية (القضاء) «إن موضوعها التحدث في الأحكام الشرعية. . .» ويروي أنه كان منصب قاضي القضاة قاصراً على قاضٍ واحد بالديار المصرية من أي مذهب كان. . . إلى أيام الظاهر بيبرس الذي عين أربعة قضاة منعاً لانفراد قاضي قضاة واحد بالأمر وذلك بعد أن حكم ابن بنت الأعز ضد رأي أحد الأمراء.

(٢) Muslim Cities, p. 115، يقول إنه بقي هناك مجالان خارج سلطة العلماء (رجال الدين) وهما:

(أ) الدفاع عن المدن وقمع العنف الداخلي.

(ب) التحكم بالموارد الريفية الضرورية لإعالة المدن والاستثمار.

لا تختلط به علاقات أو مفاهيم اجتماعية عشائرية أو قبلية أو اثنية تتعارض مـع الانتماء للإسلام.

إن احتواء دولة المماليك للخلافة العباسية، والدور الذي لعبته كدولة إسلامية ذات طابع نموذجي، والإنجازات التي حققتها ضد الصليبيين والمغول، واحتواءها للحرمين الشريفين، وموقعها الوسط في قلب الأمة، ومركزها الهام كحلقة أساسية في التجارة الدولية، كل ذلك جعلها قبلة أنظار المسلمين كافة ومحور استقطابهم[1]. نشير إلى تلك المراسلات بين السلاطين المماليك وبقية الملوك والأمراء المسلمين في مختلف أقطارهم. فقد كانت عناوين هذه المراسلات ولهجة التخاطب والألقاب المستخدمة فيها تدل على الأهمية الخاصة والمركز المميز لسلاطين المماليك[2].

لكن الأهم من كل ذلك أن دولة المماليك احتلت موقعها المميز بين الدول الإسلامية بسبب كونها دولة لمجتمع عربي، ذلك أن محورية موقعها تعود إلى محورية الدور الذي لعبه العرب على الدوام بين الشعوب الإسلامية. فعلى الرغم من الأصول الاثنية غير العربية للعبيد المستوردين الذين شكلوا

---

(١) العمري، مسالك الأبصار، تحقيق دوروتيا كرافولسكي، ص ٣٧، حيث تذكر أن العمري «يضع الدولة المملوكية في قلب دار الإسلام، بل في قلب العالم المعمور».
كاهان، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ٢٦٣. وانظر أيضاً Hodgson, Venture, 2/419.

(٢) القلقشندي، صبح الأعشى، ٧/٢٣٥ إلى آخر الجزء، و ٨/١٢٥. هذه المكاتبات شملت ملوك وأمراء الدول من الصين إلى غربي أوروبا وهي تدل على اتساع العلاقات الدولية لدولة المماليك؛ يضاف إلى ذلك أن الألقاب المستخدمة تعكس، إلى حد ما، موازين القوى (٨/٢٩) وهي تتغير بتغيرها.

دولة المماليك، فإنّ تدريبهم وعيشهم وثقافتهم العربية جعلتهم يندمجون في المجتمع العربي. وما ذلك سوى مثال هام على طاقة الإسلام على استيعاب ودمج الفئات الوافدة، هذه الطاقة التي ساهمت مساهمة كبرى في نشر التعريب أفقياً (بتوسيع رقعته الجغرافية) وعمودياً (بتحويل السكان إلى النطق بالعربية). فاللغة العربية هي اللغة الدينية في الإسلام، واعتناق الإسلام يفترض النطق بلغة القرآن. فكان نتيجة ذلك أنه بمقدار ما كان ينتشر النطق بالعربية كلغة محكية في الأمور اليومية، يكتسب الناطقون بها انتماء إلى الهوية العربية. على هذا الأساس يمكننا اعتبار العروبة سيرورة تاريخية نمت وتوسعت باستمرار عبر التاريخ ولم تتقيد بحدود بقعة جغرافية أو أصل عرقي، فهي انتماء ثقافي أكثر من أي شيء آخر[١].

إن قيام الدول السلطانية وتقليص سلطة الخلافة العربية لم يكن معناه إلغاء الدور العربي. على العكس من ذلك، كانت الدول السلطانية بحاجة دائماً إلى تأكيد انتمائها للجماعة كي تكسب شرعية وجودها، مما كان يساهم في توسيع إطار اللغة العربية والتعريب. ومن ناحية أخرى بقي العرب يلعبون دوراً أساسياً في السلطة، فالوظائف الديوانية والدينية كانت جميعها تقريباً بيدهم، واقتصر دور المماليك على الدور العسكري. يضاف إلى ذلك أن العرب في هذا العصر وقبله وبعده هم وحدهم الذين كانت لهم مساهمة أساسية في نشر الإسلام[٢]. فهم بطبيعة وجودهم المحوري في الإسلام حملة الثقافة وحملة راية الجماعة، لذلك كانوا وحدهم المؤهلين لأن يلعبوا الدور

---

(١) الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص ١١٣؛ يذكر أن تكون الثقافة العربية وتكون الأمة العربية لم يقترنا بالخلافة العربية سوى لفترة وجيزة.

(٢) -الفضل شلق، إشكاليات التوحد والانقسام، ص ١٠١ ــ ١١٧.

المزدوج في أن يكونوا هم المجتمع / القاعدة للدولة الإسلامية المحورية المميزة في دار الإسلام وفي أن يكونوا هم القائمين بتحقيق مهمة نشر الإسلام وتوسيع رقعته في العالم.

في هذه السيرورة التاريخية كانت هناك شعوب جديدة تنضم إلى الإسلام، بفضل الجهد العربي، كما أن شعوباً إسلامية، كانت قد اعتنقت الإسلام من قبل، تنضم إلى الهوية العربية وإن بدرجة أبطأ. ولم يكن هناك تعارض بين العمليتين.

ليس بالإمكان الإجابة على التساؤل فيما إذا كان بالإمكان أن تلحق عملية التعريب بانتشار الإسلام فيتطابق الانتماء إلى الهوية مع الجماعة الإسلامية برمتها. فذلك يتطلب تحديد سرعة كل من العمليتين انطلاقاً من الظروف الموضوعية لكل منهما في كل فترة من الفترات التاريخية، وفي المستقبل. وعلى كل حال، فإن عناصر الجواب ليست عناصر تقنية تخضع لأقيسة أو معايير محددة.

لم يكن انتشار التعريب حصيلة مشروع واع بل كان نتيجة جانبية لانتشار الإسلام وتعمق وجوده وانتشار لغته كلغة محكية. ذلك أن العرب منذ بداية الإسلام أصروا على الاندماج في الجماعة إيماناً منهم بأنهم هم مادة الإسلام وأن الإسلام هو مشروعهم الذي ألقي على عاتقهم، بإرادة إلهية، أن يحققوه في العالم، وإذا كان الشعر مرآة الشعوب، فالعرب بعد الإسلام لا يفاخرون بشعرهم العربي بل بانتمائهم للإسلام وتماهيهم في الجماعة[1]. وإذا كان هناك إصرار على دراسة وتدريس العربية فذلك لم يكن تعبيراً عن

---

(١) الدوري، التكون التاريخي للأمة العربية، ص ٩٣.

نزعة تعصبية ولكنه كان نتيجة الحاجة لهذه الدراسة من أجل فهم القرآن والحديث، أي فهم الإسلام واستيعابه. وعندما توالت موجات الزندقة والشعوبية التي تتهجم على العرب والعربية كان موقف العرب حيال ذلك موقفاً دفاعياً على الغالب[١]. وقد شارك في هذا الدفاع كثيرون من غير العرب غيرة منهم على الإسلام لإدراكهم أن الإسلام بدون العرب والعربية سيكون أمراً مستحيلاً. وفي حين كانت هناك شعوب إسلامية غير عربية (وهي شعوب عريقة في الحضارة والتاريخ) تجدد إحياء تاريخها القديم في إنتاجها الأدبي والفكري[٢] كان العرب يصرون على اعتبار الجاهلية عصر ظلام قضى عليه الإسلام[٣]. كأن العرب أرادوا قطع الصلة بتاريخهم القديم قبل الإسلام كي يؤكدوا التزامهم بالجماعة ومصيرها.

وعندما قضى العثمانيون على دولة المماليك، احتجزوا الخليفة ثم ألغوا الخلافة العربية، وصارت الدولة العثمانية هي محور الاستقطاب في العالم الإسلامي[٤]. وكانت تلك هي المرة الأولى التي ينتقل فيها مركز العالم

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠١. انظر أيضاً: الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، ص ٧٣ وما يليها.

(٢) V. Grunebaum Islam. p. 168، وما يليها حول الفردوسي وعمله الأدبي كمحاولة لإعادة إحياء التراث الفارسي في إيران في القرن ١٠م.

(٣) الحديث الشريف «الإسلام يجب ما قبله».

(٤) Arnold. The Caliphate. p. 139-152، حول انتصار السلطان سليم الأول على المماليك واحتجازه الخليفة ثم إلغائه الخلافة اعتباراً منه بأنها أقل من أن يتبناها للعباسيين أو لنفسه خاصة وأن حكاماً مسلمين آخرين كانوا قد انتحلوا لقب الخلافة بعد سقوط بغداد على يد المغول. وابن اياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ٣١٧/٥، ٣٥٢، ٣٦٥. أما Venture. 3/108، فيعتبر أنه قبل القرن ١٨ وحتى ١٩ لم يكن وارداً لدى العثمانيين تبني لقب الخلافة.

الإسلامي من المحيط العربي إلى خارجه. وقد قبل العرب بذلك لما كانت الدولة العثمانية تحققه من إنجازات كدولة غازية مجاهدة فهذه الدولة حققت أسلمة شبه جزيرة الأناضول بشكل نهائي، وقضت على الدولة البيزنطية باحتلالها عاصمتها، وشرعت تتوسع في أوروبا في مواجهة دولها الكبرى[١].

لكن الإنجازات العظيمة التي حققتها الدولة العثمانية في أوروبا كانت تتم في الوقت الذي كانت فيه قوى أوروبا المسيحية تتصاعد وتحقق تقدماً ضد المسلمين في مناطق كثيرة. ففي الوقت الذي كان العثمانيون يحققون نهاية الدولة البيزنطية كان الإسبان يحققون نهاية الإسلام في الأندلس، ويتقدمون هم والبرتغاليون لاحتلال مواطىء أقدام ثابتة في نقاط على شاطىء أفريقيا الشمالية، ويرسلون أساطيلهم إلى المحيط الهندي وبحر العرب. وفيما عدا حملات بحرية قصيرة النفس لم يبذل العثمانيون جهداً كبيراً للدفاع عن دار الإسلام خارج المنطقة التي تعنيهم مباشرة[٢].

وفيما عدا الأناضول (التي كان الإسلام فيها قد حقق معظم انتشاره قبل العثمانيين) لم يستطع العثمانيون نشر الإسلام في المناطق الواسعة التي احتلوها في أوروبا الشرقية. فهم لم يستطيعوا أن يلعبوا الدور الذي لعبه العرب في المناطق التي احتلوها كحملة لراية الإسلام كدين وكتكوين ثقافي. لقد استطاع العرب نشر الإسلام كدين لأنهم كانوا هم حملة راية الثقافة الإسلامية، التي تكوّنت منذ البداية حول مفاهيم ومبادىء ولغة عربية.

---

(١) Venture, 2/559 وما يليها.

Shaw, History of the Ottoman Empire, 1/55

(٢) Venture, 3/116؛ يعزو هودجسون عدم تصدي العثمانيين للبرتغاليين في المحيط الهندي إلى صعوبة الاتصالات والحاجة إلى سفن وأسلحة لم تكن لديهم.

أما العثمانيون الأتراك فقد حملوا راية الإسلام كدين دون أن يحملوا رايته كتكوين ثقافي، وكان تأثيرهم الثقافي في البلدان المحتلة غير الإسلامية سطحياً واهي الأثر لا يتعدى في غالب الأحيان النواحي الإدارية والعسكرية، لذلك فشلوا في نشر الإسلام في المناطق التي احتلوها.

في الوقت ذاته كان العرب رغم عدم سيطرتهم على السلطة السياسية ينشرون الإسلام في آسيا (أندونيسيا وسنغافورة وغيرهما) وفي أفريقيا السوداء. وكان ذلك يتم دون أن تصاحبه فتوحات عسكرية أو سيطرة سياسية. بل كان حصيلة عمل التجار وأصحاب الطرق الصوفية والدعاة الدينيين[١]. فقد استطاع العرب تحقيق هذا الإنجاز بأدوات ثقافية رغم فقدانهم القدرات العسكرية والسياسية التي كانت متوفرة للعثمانيين.

لقد حكمت البلدان العربية قبل العثمانيين شعوب وفئات عسكرية غير عربية. لكن البلدان العربية بقيت محور استقطاب العالم الإسلامي ومركزه السياسي والثقافي (وإن لم تكن مركزه الإداري). وكانت الشعوب والفئات العسكرية الحاكمة للعرب سرعان ما تتعرب. كان هذا التعريب يتم بسبب الإسلام وتماهي العرب مع فكرة الجماعة، مما جعل الاندماج في الجسم العربي عملية غير صعبة بالنسبة للمسلمين الآخرين من الحكام الوافدين. إن الأسباب الثقافية التي منحت الإسلام بتياره السني العريض قدرة هائلة على الدمج واستيعاب خلافات الرأي والاختلافات في الأصول العرقية والاثنية والحضارية هي نفسها الأسباب التي منحت العروبة قدرة كبيرة أيضاً على التوسع والنمو المستمرين خاصة باستيعاب الجماعات الوافدة، حاكمة كانت أو غير حاكمة. الإسلام هو المشروع التاريخي للعرب، لذلك كان تماهيهم

(١) انظر المصدر السابق.

مـع فكرة الجماعة أمراً طبيعياً. ولم يكن أمام العرب خيار آخر، بعكس الشعوب الإسلامية الأخرى التي يختلف أبطالها القوميون عن أبطالها الدينيين والتي لديها تاريـخ مغاير للإسلام. لكن هذه المغايرة في التاريـخ لدى شعب يتبنى الإسلام مسألة نسبية، فعندما يتبنى شعب إسلامي غير عربـي اللغة العربية كلغة محلية، لسبب أو لآخر، يصبـح انتماؤه للهوية العربية انتماء يلغي تاريخه المغاير، قبل الإسلامي، فيجب الإسلام ما قبله. لم يأخذ العثمانيون هذا الخيار، رغم ترددهم في البداية، فعجزوا عن حماية فكرة الجماعة التي اعتقدوا أنهم يدافعون عنها في وجه الصفويين.

قضى العثمانيون على الخلافة ونقلوا مركز العالم الإسلامي إلى خارج المحيط العربـي[١]. وكما كانوا لأسباب ثقافية غير قادرين على أن يلعبوا دور العرب في التماهي مـع فكرة الجماعة، فإن نقلهم لمركز العالم الإسلامي إلى غير العرب كان بمثابة القضاء على فكرة الجماعة من الناحية العملية. لقد وحَّد العثمانيون تحت حكمهم رقعة واسعة من العالم الإسلامي، لكن هذه الوحدة لم تكن تجسيداً لفكرة الجماعة، فقد خاضوا صراعات داخل العالم الإسلامي جعلتهم يمثلون في أفضل الأحوال جانباً واحداً من الإسلام. فهم من ناحية خاضو صراعاً مريراً ضد الفرس، ومن ناحية أخرى تبنوا اجتهادات مدرسة فقهية إسلامية واحدة كمذهب للدولة[٢].

لقد تبنى العثمانيون المذهب الحنفي وجعلوه المذهب الرسمي بعكس الدول الإسلامية السابقة كالمماليك والأيوبيين وغيرهم من الدول التي إن كانت الجماعة الحاكمة فيها تتبـع مذهباً معيناً إلا أنها كانت تتبنى المذاهب

---

(١) Islamic Society and the West, 1/2/99

(٢) History of the Ottoman Empire, 1/135 ،Venture, 3/110

جميعها على الصعيد الرسمي. فالعثمانيون لم يكن يهمهم استمرار تلك المنهجية الفقهية الجامعة[١] الشاملة التي كانت أساسا هاماً في تكوين الجماعة وجعلها قادرة على استيعاب الخلافات ودمجها، بل كان همهم الأساسي هو جملة الأحكام النابعة من مذهب معين، لذلك كان لدولتهم طابع قانوني لا فقهي. في أيامهم كان وارداً إمكانية تحويل الشريعة إلى قانون[٢]، الأمر الذي حاول الفقه الإسلامي تجنبه قبل ذلك من أجل الحفاظ على وحدة الجماعة وضمان استمرارها.

أما الصراع ضد الفرس فقد كان صراعاً قومياً يُعيد إلى الأذهان صراع طوران ضد إيران في العصور القديمة قبل الإسلامية. فكأن هؤلاء لم يعتبروا تاريخهم القديم قبل الإسلام جاهلية يفترض التخلي عنها. بالإضافة إلى ذلك، لم يعد الانتماء للجماعة شرطاً لما عداه، بل أُخْضِعَتْ الاعتبارات الدينية لأغراض وأهداف محلية تخدم الصراع بين الطرفين. فمن ناحية تبنى الفرس المذهب الشيعي بعد أن كانت أكثريتهم سنية[٣]، ومن ناحية أخرى تحوّل الحكام الصفويون إلى المذهب الشيعي بعد أن كانوا في الأساس فرقة صوفية سنية. وكان هذا التحول يشبه في أحاديثه وعصبيته انحياز الدولة العثمانية للمذهب الحنفي.

مـع انتقال مركز العالم الإسلامي إلى خارج المحيط العربي، صار

(١) ابن اياس، بدائع الزهور، ٤١٧/٥، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٥٣، ٤٥٩، ٤٦٧؛ حول تعيين قاضي عسكر فوق قضاة القضاة في مصر ثم إلغاء مناصب هؤلاء وفرض تطبيق «اليسق العثماني».

(٢) Repp، القانون والشريعة في العهد العثماني، في كتاب Islamic Law، تحرير عزيز العظمة، ص ١٢٥، ١٣١. والمقال مترجم في العدد الثاني من مجلة الاجتهاد.

(٣) History of the Ottoman Empire. I. 95.

العالم الإسلامي في الحقيقة دون مركز استقطاب. ولم يعد الطابـع العـام للصراعات الإسلامية طابـع صراع بين المركز والأطراف، أو بين الأطراف في سبيل الاستيلاء على المركز، بل صار الصراع بين الأطراف كي يحقق كل منها ذاته. لم تعد فكرة الجماعة هاجساً لدى أطراف الصراع، وطغى الطابـع المحلي في الصراعات بين المسلمين.

انتقلت الدولـة الإسلامية إلى المرحلة الثالثة من تطورها. فبعد الخلافة المركزية، والدولة السلطانية جاءت الدولة القطريـة. وإذا كانت الخـلافة المركزية سلطة عربية إسلامية تحكم كل العالم الإسلامي وتوحده، فإن الدولة السلطانية هي دولة محلية يحكمها غير عرب في غالب الأحيان لكنها تنتمي دائماً إلى الجماعة وتعترف بالخلافة (العربية) وتزعم الخضوع لها. أما الدولة القطرية فهي دولة محلية لـم تتخل عن الإسلام بل تتبنى جانباً أو مذهباً واحداً وتتخلى عن فكـرة الانتماء للجمـاعة وتخضـع الاعتبـارات الدينيـة فيهـا للاعتبارات المحلية الإقليمية.

* * *

اكتملت ملامـح تطور الدولة القومية في وقت مبكر في إيران، في القرن[1] السادس عشر، أما عند العثمانيين فقد أخذت العملية وقتاً أطول لتكتمل ملامحها[2]. فهي بدأت مـع تبني الحنفية مذهباً رسمياً للدولة وانتهت في أواخر القرن التاسـع عشر مـع تبني الطورانية ومحاولات التتريك. خلال هذه الفترة أعلن العثمانيون أنفسهم خلفاء، لكن ذلك لم يكن سوى محاولة

(١) Venture. 3/27.

(٢) المصدر السابق، ٣/٢٥٦، Yale, The Near East, p. 160

سياسية لتلافي آثار الهزيمة عام ١٧٧٤ أمام الروس الذين عقدت معهم معاهدة كجك كينارجي وأعلن خلالها السلطان العثماني نفسه خليفة[١].

بخلاف الذين يعتقدون أن الفكرة القومية أدخلت إلى بلاد المسلمين[٢] نتيجة الاحتكاك بالغرب، خاصة عندما صار هذا الاحتكاك سيطرة امبريالية للغرب على بلاد المسلمين في بدايات القرن التاسع عشر، كانت الدولة القومية الإسلامية حصيلة تطور محلي بدأ قبل ذلك بكثير واعتمد على ذاكرة تاريخية لم تهمل عصور الجاهلية غير العربية. فالإسلام لم يجب ما قبله إلا عند العرب الذين اعتبروا تاريخهم قبل الإسلام جاهلية.

وضع هذا الأمر العرب أمام خيار قومي لم يكونوا يرغبون بأخذه. فهم بقوا يدافعون عن الخلافة العثمانية حتى بعد أن تخلى الأتراك عنها وألغوها[٣]. وكانت أفكارهم في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تلحق بالأفكار الناشئة عند الأتراك العثمانيين، وفي غالب الأحيان كان الفكر العربي حصيلة ردات فعل لما يحدث عند الأتراك العثمانيين[٤]. ولم يكن الخيار القومي عند العرب سوى حصيلة تخلي المسلمين الآخرين عن فكرة الجماعة وتساقطهم من حولها لتبني نزعات قومية. فالقومية العربية ليست حصيلة احتكاك بالغرب، كما يحلو لبعض المؤرخين العرب والمستشرقين أن يعتقدوا. كما أنها لم تكن من إنتاج فكر المسيحيين العرب كما يعتقد هؤلاء.

---

(١) History of the Ottoman Empire, 1/250 ، The Caliphate, p. 165, 173

(٢) The Near East, p. 187.

(٣) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٢٢٥ ــ ٢٢٦.

(٤) الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، ص ٢٠٨، ٢١٢. كان الاتجاه العام لدى العرب حتى الحرب العالمية الثانية هو اللامركزية وليس الانفصال عن الدولة العثمانية (ص ٢٥٧).

يعتبر كثير من المستشرقين، والمفكرين العرب والمسلمين أن المجتمع الإسلامي والعربي كان مجتمعاً راكداً قبل الحملة النابليونية، التي أحدثت رجة تولدت عنها موجات من الأفكار والحركات الاجتماعية التي كان من جملتها الفكرة القومية، وكان من جملة نتائجها أن انقسم هذا المجتمع إلى فئة متغربة حديثة في مواجهة الأكثرية التقليدية. وهم ينطلقون من اعتبار أن العصور الإسلامية السابقة للسيطرة الغربية الامبريالية كانت عصور استنقاع وانحطاط ساد فيها الجمود الفكري الناتج عن إغلاق باب الاجتهاد وسيادة النزعة التقليدية التي تتنافى مع استخدام العقل ومبدأ المصلحة. ونحن لا نعلم متى تم إغلاق باب الاجتهاد ولا كيف تم ذلك، بل على العكس من ذلك تماماً، إن الفقه الإسلامي بحكم كونه منهجية أكثر منه تشريعاً قانونياً يلغي بطبيعته إمكانية إغلاق باب الاجتهاد. وقد بدأت تصدر دراسات حديثة عن المجتمعات الإسلامية قبل المرحلة الامبريالية تؤكد أن هذه المجتمعات كانت قبل السيطرة الامبريالية[1] تتمتع بدرجة كبيرة من الحيوية وإمكانيات التطور التي قضت عليها الامبريالية. إن أصحاب نظرية الركود والانحطاط يريدون التأكيد على أن المجتمعات الإسلامية كانت مجتمعات متأخرة متخلفة وكانت بحاجة للسيطرة الامبريالية كي تدخل إليها عوامل التقدم، علماً بأن الأبحاث المتعلقة بالسيطرة الامبريالية ونتائجها المدمرة تجمع على الاستنتاج أن الامبريالية ينتج عنها التخلف والتأخر وانعدام إمكانيات التقدم.

إن تخلي الفرس والأتراك عن فكرة الجماعة ترك العرب وحيدين أمام خياراتهم التاريخية. والفكرة القومية لديهم كانت حصيلة تخلي الشعوب الإسلامية الأخرى عن فكرة الجماعة قبل أن تكون خياراً ذاتياً صحيح أن عدداً من المفكرين العرب حاولوا الاستفادة من بعض أفكار الغرب حول

---

(١) P. Gran, Islamic Roots of Capitalism, p. 3

القومية، لكن الخيار التاريخي القومي لديهم كان رد فعل على الخيارات القومية التي تبنتها أهم المجموعات الإسلامية الأخرى؛ فهم دافعوا عن الخلافة العثمانية حتى آخر أيامها، رغم محاولات التتريك. وحتى المسيحيون منهم شاركوا في هذا الدفاع عن الدولة العثمانية، وكانت أصوات الداعين للانفصال عنها هامشية الأثر.

قادت الظروف التي أدت بالعرب إلى تبني الخيار القومي إلى حدوث إرباكات وإشكاليات لم يستطيعوا حلها حتى الآن. فالإسلام كان مشروعهم التاريخي وكانوا ينظرون إلى العالم بمنظار الجماعة التي يتماهون معها. وهم ما زالوا حتى الآن يتأرجحون بين تيارين: تيار ديني إسلامي أصولي وتيار قومي. وتتعاقب المراحل التي يغلب فيها هذا التيار أو ذاك. لكنه لم يكتب النصر لتيار واحد على الآخر حتى الآن. الأكثر من ذلك لم يستطع العرب أن يصوغوا نظرية متكاملة لأي من التيارين حتى الآن، فالتيار الأصولي الإسلامي العربي مفرغ من السياسة، وليس لديه ما يطرحه سوى تطبيق الشريعة، وهو يطرح ذلك من منظار معاد عداء تاماً للثقافة الغربية. لكن الموقف السياسي مغاير لذلك إذ أن الخوف من الشيوعية يدفع أصحاب التيار الديني إلى الارتماء في أحضان السياسة الغربية. إن رفض ثقافة الغرب هو رفض للثقافة السائدة في العالم الآن. ولا يعود هذا الرفض إلى أن الحاجة لهذه الثقافة ومنتجاتها غير موجودة لدى المسلمين العرب. على العكس من ذلك، نحن نستورد التقنيات والسلع بكثرة، وما نستورده من الغرب يفوق ما ننتجه من غذاء وملبس وغيرها من المواد. ولولا ما نستورده من الغرب لكانت صورة مجتمعنا تختلف تماماً عما هي عليه الآن. كذلك نستورد من الغرب تقنياته دون أن نتعلمها ونستوعبها، لأن استيعابها حقاً أمر غير ممكن دون استيعاب الثقافة التي أنتجتها، فهذه التقنية لا يمكن فصلها عن الثقافة التي أنتجتها.

إن مصدر الرفض لثقافة الغرب ليس وليد حاجةٍ ما بل هو الخوف،

من الغرب الذي ننهزم أمامه كل يوم (وهذه إسرائيل يشهد وجودها على ذلك) والخوف من ضياع تراثنا الذي نريد إحياءه لكننا لا نستطيع تجديده بسبب فقداننا المرتكزات التي يمكن أن يتم على أساسها هذا التجديد. وبالتالي فإننا نقف أمام الغرب فاقدين الصلة بتاريخنا وعاجزين عن معالجة الحاضر. وهنا يكمن السبب في أن التيار الديني الإسلامي ليس لديه برنامج يطرحه. يناضل هذا التيار ضد الأنظمة والدول التي يرى فيها خروجاً على الدين والجماعة لكنه لا يسعى إلى امتلاك أدوات التغيير.

أما التيار القومي فهو أيضاً لم يستطع أن يمتلك وعياً تاريخياً يجعله قادراً على تجديد وتحديد هوية الأمة. الأمة قدر محبب لكنه لا يعرف سبب ولادتها ولا كيفية تطورها. الأمة ليست سيرورة تاريخية عند هذا التيار، فينتهي حكماً إلى أنها مقطوعة الجذور. لذلك تتحكم الروحية السوداوية المتشائمة بأصحاب هذا التيار فيرون التاريخ انحطاطاً مستمراً وقصوراً عن تحقيق المثل الأعلى المتمثل في عهود الإسلام الأولى وعصر الفتوحات، فيشطبون ألف عام من تاريخ الأمة ويخجلون من ذكرها. فهم يعتبرون أنه خلال هذه الألف عام حكمتنا دول غريبة ومماليك وانكشارية فكأننا كنا غير موجودين وغائبين في دهاليز التاريخ المظلمة. يتفاخر هؤلاء بعصور الإسلام الأولى وبالجاهلية لكنهم يخجلون من الألف عام الماضية، فكأنهم يخجلون من معظم تاريخ الأمة الذي له علاقة بحاضرنا. تتحكم بهم عقدة النقص التاريخية وينتهون إلى الإيمان بأمة لا يستطيعون رفع رايتها والتفاخر بها. يضاف إلى ذلك أن فقدان الوعي التاريخي أدى بهذا التيار إلى الوقوف مواقف انفصالية حيناً، وإلى طرح برامج قطرية أحياناً، وتبني أيديولوجيات غربية دون استيعاب لها. بمعنى أن استيراد الأيديولوجيات يتطلب وعياً شمولياً يستوعب ثقافة الغرب كي لا يصبح الاستيراد الفكري أمراً سطحياً تقليدياً محضاً. لم يستطع

أصحاب هذا التيار تحقيق أي من أهدافهم. والسبب لا يعود إلى عوامل أخلاقية فهؤلاء أناس طيبون لديهم هاجس الانتماء إلى الأمة ورغبة بتحسين أوضاعها وتحريرها وتوحيدها، لكن وعيهم القاصر الناتج عن ضيق أفقهم الثقافي وانعدام الحس التاريخي عندهم جعلهم عاجزين عن امتلاك الأدوات الفكرية والعملية التي يحققون بها أهدافهم.

إن العرب هم آخر المجموعات الإسلامية الكبرى التي نشأت لديها دول قومية وقد نشأت هذه الدول حصيلة خروج الأتراك من الجماعة وتهديمهم الدولة والخلافة العثمانية، وحصيلة سيطرة الغرب مباشرة على بلادنا إثر ذلك فجاءت الدول القطرية العربية دول تجزئة وتخلف وتبعية، جاءت هذه الدول كيانات، هجينة غريبة غير مرغوب فيها. وإذا كان الإيرانيون والأتراك قد حصل كل منهم على دولة قومية موحدة نسبياً؛ فإن العرب حصلوا لا على دولة قومية بل على دول قطرية، ومع استمرار التجزئة تحاول كل دولة قطرية أن تتحول إلى دولة قومية، مما يزيد في إنكار الناس لها. ولا تحوز هذه الدول القطرية على تأييد شعوبها. ولا تجد الدعم لها سوى عند الأقليات الاثنية والدينية، التي تفتقد مسوغات الانتماء للجماعة. على كل حال فالعرب الآن، وقد صارت فكرة الجماعة غير موضع بحث لديهم، هم في نفس الوقت يفتقدون إلى وحدتهم القومية.

لكن التيار الوحدوي لدى العرب هو التيار الأقوى، رغم التجزئة، فهذا التيار هو سليل فكرة الجماعة وهو التعبير عن حاجة العرب إلى الوحدة القومية. وانقسام هذا التيار إلى تيارين أحدهما إسلامي النزعة والآخر قومي النزعة لا يساعد هذا التيار على تحقيق نفسه. والتجزئة السياسية إلى أقطار ودول، تغلب النزعات القطرية والمحلية وتشكل نقيضاً للوحدة، هي أيضاً عامل معيق للتيار الوحدوي. يضاف إلى ذلك أن الأمة العربية لم تستطع

حتى الآن أن تأخذ خيارات حاسمة حيال تبني ثقافة الغرب العالمية وتجديد التراث مما يجعلها عاجزة عن بلورة برنامج نهوضها.

لقد استطاع الفرس والأتراك أن يستردوا قوميتهم من الجماعة وأن يأخذوا خيارات تاريخية هي أصولية جديدة (لا ندري مصيرها في المستقبل) عند الفرس، وعلمانية عند الأتراك، أما العرب الذين أحزنهم تفتت الجماعة وما زالوا مرتبكين أمام الخيار القومي فهم ما زالوا أقل قدرة من غيرهم من الشعوب الإسلامية على تبني خيارات تاريخية حاسمة. وبدون خيارات وثقافات حاسمة تتبلور في مشروع تاريخي جديد سيفقد التيار الوحدوي طاقته وينتهي به الأمر إلى تأييد الدول القطرية التي يخشى أن يقوى نزوعها إلى أن تصير دولاً قومية.

المصادر

- الأصفهاني، أبو الفرج ـ مقاتل الطالبيين، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام الأزدي ـ الأموال، تقديم محمد حامد الفقي، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨١، الطبعة الأولى.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام الأزدي، كتاب الإيمان، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم ـ كتاب الخراج (نسخة مصححة عن طبعة بولاق، دار المعرفة ـ بيروت ١٩٧٩).
- أبو يعلي، محمد بن الحسين الفراء ـ الأحكام السلطانية، تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.
- ابن زنجويه، حميد ـ كتاب الأموال، تحقيق شاكر ذيب فياض، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ٣ أجزاء، ١٩٨٦.
- ابن آدم، يحيى القرشي ـ كتاب الخراج، تحقيق أحمد محمد شاكر، ١٩٧٩.
- ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، الاستخراج لأحكام الخراج، تحقيق عبد الله الصديق، ١٩٧٩.
- ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق هانز كوفلر ـ مجلة Islamica VI, 1934.
- ابن فضل الله العمري، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن يحيى، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق دوروتيا كرافولسكي، بيروت: المركز الإسلامي للبحوث ١٩٨٦.

- ابن فضل الله العمري، التعريف بالمصطلح الشريف، القـاهرة: مـطبعة العـاصمة ١٣١٢هـ.
- ابن خلدون، المقدمة ـ الطبعة الثالثة ـ بيروت: دار الكتاب اللبناني ١٩٦٧.
- ابن هشام، السيرة النبوية ـ تحقيق السقا والأبياري وشلبي ـ سلسلة تراث الإسلام، (٤ أجزاء في مجلدين).
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد ـ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٨٣.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد ـ سؤال في يزيد بن معاوية، تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٥.
- ابن الطقطقى، (ابن طباطبا)، الفخري في الآداب السلطانية والدول السلطانية، بيروت دار صادر (دون تاريـخ).
- ابن إياس، بدائـع الزهور في وقائـع الدهور، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ ١٩٨٣ (٥ أجزاء).
- ابن بطوطة، رحلة، تقديم كرم البستاني، بيروت: دار صادر (دون تاريـخ).
- ابن الأثير، الكامل في التاريـخ، تحقيق تورنبورغ، ١٨٦٧، دار بريل، بيروت: دار صادر (دون تاريـخ)، (١٣ جزءاً).
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة (٨ أجزاء).
- البلاذري، أبو الحسن ـ فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.
- الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦.
- الجهشياري، كتاب الوزراء والكتّاب، تقديم حسن الزين، بيروت: دار الفكر الحديث، ١٩٨٨.
- حمّاد بن أسحق بن اسماعيل، تركة النبي والسبل التي وجهها فيها، تحقيق د. أكرم ضياء العمري، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.
- حميد الله، محمد ـ مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، بيروت: دار النفائس، ١٩٨٥ (الطبعة الخامسة).

- الخزاعي، تخريج الدلالات السمعية، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥.
- الدينوري، أبو حنيفة ـ الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر وجمال الدين الشيال، بغداد: مكتبة المثنى (طبعة بالأوفست).
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥، (٢٥ جزءاً).
- الشهرستاني، الملل والنحل، تقديم أحمد فؤاد الأهواني، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨١.
- الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى ـ أدب الكتاب، تحقيق محمد بهجة الأثري، بغداد: المكتبة العربية، ١٣٤١ هـ
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير ـ اختلاف الفقهاء: كتاب الجهاد وكتاب الجزية وأحكام المحاربين. تحقيق يوسف شاخت، ليدن: ابريل، ١٩٣٣.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير ـ اختلاف الفقهاء: كتاب المزارعة والمساقاة، تحقيق د. فريدريك كرن، الطبعة الثانية، بيروت: نشر محمد أمين دمج، بدون تاريخ للنشر.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير ـ تاريخ الأمم والملوك (١١ جزءاً) تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. بيروت: دار سويدان.
- الفزاري، كتاب السير، تحقيق فاروق حمادة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧.
- القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشاء (١٥ جزءاً). نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- الكتاني، التراتيب الإدارية، بيروت: الناشر حسن جعنا ومحمد أمين دمج. (جزءان).
- الماوردي، أبو الحسن ـ قوانين الوزارة وسياسة الملك ـ تحقيق د. رضوان السيد، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.
- الماوردي، أبو الحسن ـ الأحكام السلطانية والولايات الدينية ـ بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨.
- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥ (جزءان).
- المقريزي، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد مصطفى زيادة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٤. (٤ مجلدات).

ـ المقريزي، الخطط (كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار)، بيروت دار صادر (طبعة جديدة بالأوفست).

ـ المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، تحقيق محمد مصطفى زيادة وجمال الدين محمد الشيال، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠.

ـ المسعودي، مروج الذهب، تحقيق شارل بلا، بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٦٥ (٧ أجزاء).

ـ النوبختي، فرق الشيعة، تقديم محمد صادق آل بحر العلوم، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٤.

ـ النيسابوري، كتاب الإجماع، تحقيق أبو حماد صغير أحمد بن محمد منيف، الرياض: دار طيبة، ١٩٨٢.

ـ الواقدي، محمد بن عمر بن واقد ـ كتاب المغازي، تحقيق د. مارسدن جونس، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. (٣ أجزاء).

ـ اليعقوبي، التاريخ، بيروت: دار صادر (دون تاريخ) (٣ أجزاء).

المراجـع العربية

ـ الابراهيم، محمد عقله، التطبيقات التاريخية والمعاصرة لفريضة الزكاة، عمان: دار الضياء للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.

ـ مجلة الاجتهاد، بإشراف الفضل شلق ورضوان السيد، العددان الأول والثاني، بيروت: ١٩٨٨، ١٩٨٩.

ـ تركي عبد المجيد، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦.

ـ الدوري، د. عبد العزيز ـ الجذور التاريخية للشعوبية ـ بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١، (الطبعة الثالثة).

ـ الدوري، د. عبد العزيز، مقدمة في التاريخ الاقتصادي الإسلامي، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦.

ـ الدوري، د. عبد العزيز ـ التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

ـ الدوري، د. عبد العزيز، نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية، المجمع العلمي العراقي، ١٩٧٠.

ـ الريس، د. محمد ضياء الدين ـ الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، القاهرة: مكتبة الأنجلو ـ مصرية، ١٩٦١ (الطبعة الثانية).

ـ الزحيلي، وهبة ـ الفقه الإسلامي وأدلّته ـ بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥ (٨ أجزاء).

ـ السيد، د. رضوان ـ الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤.

ـ شلق، الفضل ـ إشكاليات التوحد والانقسام ـ بيروت: المركز الإسلامي للبحوث، ١٩٨٧.

ـ طرخان، د. ابراهيم علي ـ النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى، القاهرة: دار الكتاب العربي (وزارة الثقافة) ١٩٦٨.

ـ العلي، د. صالح أحمد، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩ (الطبعة الثانية).

المراجع الأجنبية

ـ باتون، والتر ـ أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة عبد العزيز عبد الحق، القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨.

ـ جب، هاملتون ـ دراسات في حضارة الإسلام، تحرير ستانفورد شو ووليم بولك، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤ (الطبعة الثانية).

ـ حوراني البرت ـ الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨ ـ ١٩٣٩)، ترجمة كريم عزقول، بيروت: دار النهار، ١٩٧٧ (الطبعة الثالثة).

ـ كاهن، كلود ـ تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ترجمة د. بدر الدين القاسم، بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٣.

— Al-Azmeh, Aziz (ed.) Islamic Law. London: Rout Ledge. 1988.

— J. Schacht, An Intoduction to Islamic Law. Oxford University Press, 1964.

— Arnold, thomas. THE CALIPHATE. London: Routledge and Kegan Paul ltd. 1967.

— Bovil, E.W. The Golden Trade of the Moors. Oxford University Press, 1968.

— Cahen, Claude. Pre-Ottoman Turkey. Translated by J. Jones-Williams. London: Sidgwick and Jackson, 1968.

— Coulson, N.J. A History of Islamic Law. Edinburgh University Press, 1964.

— Crone. Patricia. Slaves on Horsee: The Evolution of the Islamic polity. Caambridge University Press, 1980.

— Donner, Fred Mcgrew. The Early Islamic Conquests. Princetion University Press, 1981.

— Encyclopaedia of Islam. 2nd. Edition. Leiden: Brill.

— Guadefroy — Demombynes, M. Muslim Institutions. London: Allen and University, 1950. Tr. by J.P. Macgregor.

— Gibb. H.A.R. Mohammedanism. Oxford University Press: 1969.
— Gibb. H.A.R. and Bowen. Harold. Islamic Society And The West. Oxford University Press. 1969 (2 V.).
— Goldzieher, Ignaz. Introduction To Islamic Theology. Tr. by Andras and Ruth amory. Princetion University Press. 1981.
— GRAN. Peter. Islamid Roots Of Capitalism. The University of Texas Press, 1979.
— Grunebaum. G.E.V. Islam. London: Routledge and KEGAN Paul. 1961.
— Grunebaum. G.E.V. Medieval Islam. Chicago University Press. 1969.
— Grunebaum. G.E.V. Classical Islam. London: Allen and University, ltd. Tr. by Kathleen Watson. 1970.
— Hitti. Philip. History Of Arabs. 10th. ed. London: Macmillan Press, 1979.
— Hodgson. Marshal G.S. the Venture Of Islam: Concience and History in a World Civilization. 3 vols. University of Chicago Press. 1974.
— Hudson. Michael. Arab Politics. Yale University Press. 1977.
— Lapidus. Ira. Muslims Cities in the Middle Ages. Cambridge. 1984.
— Laroui. Abdallah. The History of the Maghrib. Princetion University Press, 1977.
— Lewis. Bernard. The Arabs In History. London: Hutchinson. 1970.
— Lombard. M., The Golden Age of Islam. Translated by Joan Spencer. Amesterdam: North-Holland Publishing Co., 1975.
— Nielsen. J. Secular Justice in the Islamic State. Istanbul: Nederlands Historisch — Archeological Institute. 1985.
— Pipes. Daniel. Slave Soldiers in Islam. Yale University Press. 1981.
— Powers. David. Studies In Qur'an and Hadilh. University of California Press. 1986.
— Repp. R.C. The Mufti of Istanbul. London: Ithaca. Press. 1986.
— Schacht. Joseph. The Origins of Islamic Jurisprudence. Oxford University Press 1950 (Reprinted 1975).
— Shaban. M.A. Islamic History: A New Interpretation (A.O. 600-750) Cambridge University Press. 1971.
— Shaban. M.A. Islamic History: A New Interpretation (A.O. 750-1055) Cambridge University Press. 1976.
— Shaban. M.A. The Abbasid Revolution. Cambridge University Press. 1970.
— Shaw. Stanford and Shaw, Ezelkural. History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Cambridge University Press 1976. (2 Vol.).
— Sourdel. Dominique. Medieval Islam. Translated by Montgomry Watt. London: Routlege and Kegan Paul. 1983.
— The Cambridge History of Islam. 4 Vol. Edited by Holt. Lambton and Lewis, Cambridge, 1970.
— Trimmingham. J.S. The Sufi Orders in Islam. Oxford, 1971.
— Watt. W. Montgomry. Islam and the Integration of society. London: Routledge and Kegan Paul. 1961 (4th. Impression 1970).
— Watt. W. — The Majesty that was Islam. London: Sidgwick and Jackson. 1974 (Reprinted 1976).
— Watt W. — Islamic Political Thought: The BASIC Concepts. Edinburgh University Press. 1968.
— Watt. W. — Muhammad At Medina. Oxford The Clarendon Press. 1956., (Repr. 1977).
— Watt. W. — The Formative Priod of Islamic Thought. Edinburgh Iniversity Press, 1973.
— Wellhausen. Julius. The Arab Kingdom and its Fall. English Translation. London: Curon Press.
— Yale. William. the Near East. The University of Michigan Press 1968.

السلطة والشرعية
دراسة في المأزق المغولي

دوروتيا كرافولسكي

عرف تاريخ الأسرة المغولية المالكة بإيران (١٢٦٤ ـ ١٣٣٦م) حدثين مهمّين شكّلا تحولاً له دلالتُهُ في سياسات تلك الدولة: **أولهما**: اتخاذ تلك الأسرة للإسلام على المذهب السني ديناً للدولة بعد مُضِيّ ثلاثين عاماً على تأسيس مُلْكهم بإيران[١]. وثانيهما: تحوُّلُهم إلى المذهب الشيعي الإثني عشري بعد مُضِيّ خمسة عشر عاماً على الخطوة السالفة الذكر[٢].

---

(١) رشيد الدين: جامع التواريخ ٣/٢٩٤ ـ ٢٩٧. يحدّدُ رشيد الدين تاريخ التحول إلى الإسلام بمطالع شعبان ٦٩٤هـ / يونيو ١٢٩٥م. وانظر:

Zetterstèen: Beiträge zur Geschichte der Mamlukensultane in den Jahren 690-741 H. (Leiden 1919). S. 34-36; J.A. Boyle: Dynastic and Political History of the Îl-Khâns; in: The Cambridge History of Iran V. 378; A. Bausani: Religion under the Mongols. Ibid. V. 541-542.

(٢) قاشاني: تاريخ أولجايتو ص ١٠٠. ويذكر مؤرِّخ البلاط هذا أنّ أولجايتو تحول إلى المذهب الإمامي عام ٧٠٩هـ/١٣٠٩م، وأمر في شعبان من العام نفسه (يناير ١٣١٠م) بسكّ نقودٍ جديدةٍ عليها أسماءُ الأئمة الاثني عشر، كما أنه حوّل الأذان على المذهب الشيعي. وقد سَوَّغ ذلك كلّه بأنّ جنكيز خان كان قد اعتبر الإسلام السني أسوأ الأديان قاطبةً، وأنّ غازان خان قد اعتزم أن يثأرَ لأهل بيت النبوة المهضومي الحقّ لكنّ وزيره رشيد الدين أشار عليه بتأجيل ذلك إلى ما بعد إسقاط الحكم المملوكي بمصر والشام، والاستيلاء على الخلافة العباسية القائمة بالقاهرة. وحدث أنْ هُزم الجيشُ الإيلخانيُّ بالشام، وتوفّي غازان خان بعد ذلك بوقتٍ قصير (انظر: قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ٩٥).

لقد اعتاد الباحثون المُحْدَثون على معالجة ما يسمُّونه «سياسات المغول الدينية» بشكلٍ عامٍّ. لكنّ الجوانب الأيديولوجية والسياسية لهذه التصرفات بقيت بمنأىً عن الدراسة الجادّة. ذلك أنّ الدارسين يعمدون للنظر إلى هذه المسائل بطرائق قصصية شبه أسطورية؛ باعتبار المغول طُغاةً ليس لتصرفاتهم في قضايا الدين تعليلٌ غير ائتمار رجالات البلاط والإدارة بحيث يميلون بهؤلاء الإيلخانات إلى هذا المذهب أو ذاك حسبما تقتضيه أمزجتُهُم، وتقتضيه مصالحُهُم القريبة[1].

وسأُحاولُ في هذه المقالة الموجزة أن أتأمل الدوافع السياسية لتصرفات الإيلخانيين الدينية عن طريق عرض أهمّ الأحداث السياسية التي كانت وراء ذينك التحولين المهمين، ومقتضياتهما في الأيديولوجيا والواقع.

لقد نشأت الدولة المغولية بإيران للأسباب الآتية:

ـ الهزيمةُ بمعركة عين جالوت أمام المماليك (١٢٦٠م). وما نجم عن ذلك من بروز حدودٍ للفتح والتوسع. وكانت تلك أول حدودٍ عرفتها الامبراطورية المغولية الدائمة التضخم حتى ذلك الحين.

ـ وفاةُ الخان المغولي الأكبر عام ١٢٥٧م، وبروز ظروف سياسية جديدة نتيجةً لذلك. فقد أدّى غياب رأس السلطة المركزية في قلب الامبراطورية إلى نشوب حربٍ أهليةٍ بين الإخوة صراعاً على السلطة. وهذا الموقف المتأزم

(١) على سبيل المثال؛ يقول A. Bausani؛ «إنّ هذا بحدّ ذاته كافٍ للتدليل على أنّ هذه التحولات المذهبية تعود بشكلٍ أساسيٍّ لجهود ودعوات مبشّري ودُعاة مختلف الفِرَق في أوساط البلاط» (قارن: A. Bausani: Religion under the Mongols; in: The Cambridge History of Iran, 1968, V. 543). وهناك محاولةٌ دراسيةٌ لبحث الأسباب السياسية وراء التحول الإيلخاني قام بها هاشم رجب زاده في: آئينه كشورداري (طهران ١٩٧٦)؛ وم. مرتضوي: مسائل. لكنْ ليست هناك حتى الآن دراسةٌ تبحث مختلف الأسباب، وتربطها بعضها ببعض.

في المشرق، خلق تأزماً في غربي الامبراطورية أيضاً. فقد انهار بذلك المشروع الشامل لفتح العالم وإخضاعه لسيطرة آل جنكيز خان، وظهرت المصالح الخاصّة والمحلية بغياب المشروع الكبير. وعلى أنقاض الامبراطورية العالمية قامت دولةٌ مغوليةٌ بالصين، وأخرى بإيران؛ بالإضافة إلى مجموعةٍ من السلطات المغولية الإقليمية بمناطق نصف حضرية وأخرى نصف بدوية[١].

بتأسيس الدولة المغولية بإيران عام ١٢٦٤م ظهر نظامٌ يتضمن عنصرين اجتماعيين متقابلين: البدو والحَضَر؛ أو بعبارةٍ أخرى: البدو والفلاحين. لقد شكّل البدوُ المغولُ الفئةَ الحاكمةَ؛ وأقاموا في المناطق التي احتلُّوها مجتمعاً عسكرياً مغلقاً مؤسَّساً على النظام العشري المعروف عنهم: العشرات، والمئين، والألوف، وعشرات الألوف. . . إلخ. يقف على رأس هذا النظام العسكري الهرمي ضباط الجيش الكبار؛ الذين كانوا غالباً سلائلَ قادةٍ عملوا مع جنكيز خان، أو أُمراء متحدّرين من سلالة جنكيز خان نفسه. ومن هاتين الفئتين من القادة والأمراء تكوّن الملأ أو مجلس الشورى المغولي الأعلى المُسمّى بالقُريلتاي. وكانت مهمةُ القريلتاي اتخاذ القرارات بشأن الحملات العسكرية الكبرى، وانتخاب الإيلخان من سُلالة فاتح إيران؛ أي من سُلالة هولاكو.

كان التقليد المغولي يقتضي اختيار الأكبر سناً لخلافة الإيلخان المتوفّى. لكنّ الأكبر سناً يمكن أن يكون الأخ الأكبر للمتوفى كما يمكن أن يكونَ أكبر أبنائه. ولم يكن هناك عُرفٌ يُحدِّدُ متى ينبغي إحلال الجيل الأصغر محلَّ الجيل الأكبر في تعاقُب السلطة. وكان المعتاد أن ينتصر الأكفأُ والأقدرُ على فرض نفسه وسيطرته في حالة تقدم اثنين كمرشَّحَين لتولّي السلطة. ويتمّ

(١) قارن بدراستي (تحت الطبع): Dorothea Krawulsky: «Die Dynastie der Ilkhane»

ذلك بالاحتكام إلى السلاح[١].

إنّ هذا كلّه يعني أنّ الدولة المغولية في إيران لم تكن تملك نظاماً محدّداً لانتقال السلطة. فكان كُلُّ تغييرٍ للإيلخان يجلب معه إمكان نزاعٍ عسكريٍّ تكونُ نتيجتُهُ انقسام التجمع القبلي المغولي إلى منتصرين ومهزومين. ولأنّ المنتصر كان يلجأُ عادةً ـ للحصول على استقرارٍ سلطوي ـ إلى سحق بقايا الفريق الخاسر؛ فإنّ هؤلاء كانوا يُسارعون مع عشائرهم لمغادرة المجال السلطوي المغولي إلى معسكر الخصم المملوكي. وفي هذا الشأن يورد المؤرّخون المملوكيون تقارير عن تلك العشائر العسكرية المغولية الواردة على مصر التي يسمُّونها: الوافدية[٢].

أظهر الجيش المغولي الذي فتح إيران بقيادة الأمير هولاكو، من سُلالة جنكيز خان، بنظامه العشائري الهرمي القائم على العشرات والمئين والألوف درجةً عاليةً من الانضباط، ومقدرةً فائقةً في مجال الإنجازات العسكرية. وقد أدّت الفتوحات الضخمة إلى إبقاء الجند في حالة فعالية وانتظام واستعداد. لكن ما أن تضاءل التوتّر بسبب فشل مشروع فتح العالم، وعدم وجود مشروعٍ بديل؛ حتى بدأ الخَلَلُ يتسلّلُ إلى الجيش قوةً وانضباطاً[٣]. فالمجتمع

---

(١) قارن: Thomas T. Allsen: Mongol Imperialism. The Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia and the Islamic Lands (1251-1259). London 1987, P. 34 ff.

(٢) قارن بدراستي السالفة الذكر: «Das Testament von Chinggis Khan»

(٣) يرى W.M. Watt في فتوحات العرب الأوائل في القرن الأول الهجري الظاهرة نفسَها إذ يقول: «عندما تزايد دُخولُ البدو العرب في الحِلْف مع النّبيّ، وحُرِّم عليهم التقاتُلُ فيما بينهم؛ اتّضح للنبيّ ومستشاريه أنّ عليهم توجيه أتباعهم لهجماتٍ خارجية»:
W.M. Watt: Der Islam, Stuttgart 1980, I. 150; M. Khadduri: The Law of War and Peace in Islam, London 1941, P. 28.

ومن الواضح أنّ هذا الدافع وراء الفتوحات الذي ذكره Watt لم يكن الوحيد؛ وربما لم يكن الأهمّ ـ لكنه مهمٌّ وأساسيّ. ذلك أنه في مجتمعٍ سُواسيٍّ قبلي كالمجتمع العربي كان لا بُدّ من مكاسب مادية من أجل الحفاظ على التضامُن والتحشُّد. وقد تحقق ذلك من خلال الفتوحات. وهذا يصدُقُ على الاجتماع البدوي المغولي كما يصدُقُ =

القبلي السُّواسيّ المغولي، بدأ يتحلّلُ إلى عناصره الأولية، ويرتكِسُ في عملية شرذمةٍ داخليةٍ. وبذلك لم تَعُدْ مصالح الدولة العامّة تُراعى، كما أنّ أمنيها الداخليّ والخارجيّ صارا مهدَّدين؛ بالإضافة إلى انهيارٍ اقتصاديٍّ وشيك ـ وكلُّ ذلك يفتح الباب للأعداء الخارجيين لضرب الإنجازات التي تحقّقت[١].

ثم إنَّ المغول في إيران لم يكونوا يحظون بأيِّ تأييدٍ داخليٍّ أو مشروعيةٍ من جانب رعاياهم المسلمين الذين كانوا يعتبرونهم كفاراً؛ عبدة أوثان (= بوذيين)، وعبدةً للشمس (= شامانيين)[٢]. وأدّت سياسةُ هولاكو المتفردة، وإقامة الحدود بين مغول إيران، والمغول الآخرين في الشمال والشرق إلى إحداث عداوةٍ عنيفةٍ مع سائر القبائل المغولية خارج إيران.

وتعود خلافات هولاكو مع المغول الآخرين في الشمال والشرق إلى أنّ الخان الأكبر منكه، شقيق هولاكو، لم يبعثه إلى إيران ليؤسّس لنفسه دولةً مستقلةً، بل باسم الأسرة الجنكيزية الحاكمة لكي يكسب لها أقاليم جديدةً للسيطرة والسلطان. لذلك لم يبق لهولاكو من الحلفاء بعد إنشاء دولته بإيران

= على الاجتماع البدوي العربي. وانظر مراجعةً نقديةً للآراء الأخرى بشأن الفتوحات الإسلامية في مقالة: Maxime Rodinson: A Critical Survey of Modern Studies on Muhammad: in: Merlin L. Swartz (ed.), Studies on Islam, Oxford 1981, P. 51.

(١) انظر مثالاً على ذلك في ابن الدواداري: كنز الدرر (القاهرة ١٩٧١) ٨/٣٦١؛ D. Ayalon: The Wafidiya in the Mamluk Kingdom; in: Studies on the Mamluks of Egypt (London 1977), article II.

(٢) يصف المؤرّخ المملوكي ابن فضل الله العمري (ـ ٧٤٩هـ/١٣٤٩م) المغول بأنهم «عبدة الشمس»؛ انظر: K. Lech: Das mongolische Weltreich, Wiesbaden 1968, P. 71 arab. وكان ابن الأثير (في الكامل؛ نشرة Tornberg ١٢/٣٦٠) قد قال عنهم: «وأمّا ديانتُهُم فإنهم يسجُدون للشمس...». لكنّ مؤلّف طبقات ناصري (ترجمة H.G. Raverty II, 1954) الذي أنهى تاريخه عام ١٢٦٠م يبدو أكثر معْرفةً بالمغول وديانتهم عندما يذكر في الطبقات ٢/٩٥٤ الإله الأعلى لشعوب سهوب أواسط آسية المُسمّى تانغري. وقارن: J.P. Roux: Tângri. Essai sur le ciel = dieu des peuples altaiques; in: Revue de l'histoire des religions 149 (1956), P. 48-82, 197-230; 150 (1956), 27-54, 173-208.

غير مغول الصين البعيدة التي تمكّن فيها شقيقه الآخر قوبيلاي بعد ضرب الخان الأكبر أريك بوكيه؛ وهو أخٌ لهما أيضاً. لقد اعترف هولاكو منفرداً من بين الأمراء الجنكيزيين بقوبيلاي خاناً أكبر. وفي مقابل ذلك اعترف قوبيلاي دون سائر أفراد العشيرة الجنكيزية بسلطة هولاكو المغتصبة في إيران[١]. وهكذا فإنه عندما اعتلى الإيلخان السابع غازان عرش دولة إيران المغولية؛ كانت أمائرُ الانهيار في جسم الدولة قد صارت واضحةً. لذا فلم تكن مصادفةً أن يكون هذا الإيلخان بالذات هو المتحوِّل إلى الإسلام السني. لقد دفع الانهيار الاقتصادي الإيلخانيين إلى إصدار نقودٍ ورقيةٍ تبعاً للنموذج الصيني في هذا المجال. وقد أدّى ذلك إلى جمودٍ كاملٍ في الأسواق أرغم الدولة على التراجع عن تلك الخطوة[٢]. ومن جهةٍ ثانيةٍ فإنّ التشرذُم في الجيش المغولي استمرّ وتفاقم باتّجاه زعزعة البُنى الأساسية لذلك النظام القبلي السُواسي. وقد تركّزت الانقساماتُ حول الصراع على السلطة وانتقالها[٣]. وكانت الظروف التاريخية مؤاتية للقطع مع التقليد المغولي. ففي الصين توفّي قوبيلاي ونشبت إثر وفاته صراعاتٌ ضخمةٌ على العرش الخالي[٤] أسقطت عهود

---

(١) قارن بدراستي السالفة الذكر بعنوان: «Das Testament von Chinggis Khan».

(٢) رشيد الدين: جامع التواريخ ٣/٢٣٩ ــ ٢٤١. وانظر أيضاً:

Der Islam von den Anfängen bis zur Eroberung von Konstantinopel. (Zürich 1982), II, 212-214 حيث يعرض المؤلِّف ترجمةً لهذا النصّ. وقارن:

Bar Hebraeus: The Chronography of Gregory Abu l-Faradj. Trans. E.A. Wallis Budge (London 1932), I, 496-497; C. D'ohsson: Histoire des Mongols (La Haye 1835), IV, 100-105; K. Jahn: Paper Currency in Iran; in: Journal of Asian History 1970; Smith and Plunkett: Gold in Mongol Iran; in: JESHO 1968.

(٣) B. Spuler: Die Mongolen in Iran (Berlin 1955), 86-91; The Cambridge History of Iran (ed. J.A. Boyle, Cambridge 1968), V, 372-379.

(٤) توفّي في ١٨/٢/١٢٩٤م؛ قارن: Otto Franke: Geschichte des Chinesischen Reiches V. أمّا غازان فقد اعتنق الإسلام في شهر يونيو عام ١٢٩٥م؛ قارن بالملاحظة رقم ١ في الصفحة الأولى من المقال.

الإيلخانيين، وشروط تحالفاتهم مع الصين المغولية. وهكذا شعر الإيلخانيون مرةً أخرى ـ شأنهم عند تأسيس دولتهم إيران ـ أنهم وحيدون، وأنّ عليهم التصرف بمفردهم. ومن هنا فقد كان بوسعهم طرد البوذيين من إيران ـ دون دعوتهم إلى الإسلام ـ من غير أن يخشوا تدخُّلاً من جانب الصين[١].

قدّم الإسلامُ إذن لغازان خان المخرج الأمثل من هذا المأزق الذي كان الجميعُ يشعرون بثقل وطأته لكنّ تضارُب مصالح تلك المجموعات المنقسمة على نفسها؛ كان يجعلُها عاجزةً عن تجاوُزه. وكانت التقاليدُ السلطوية في المجال الحضاري الإسلامي تقدّمُ حلولاً عمليةً لمسألة انتقال السلطة. فقد كانت البيعةُ لوليّ العهد تتمُّ في حياة الخليفة أو السلطان القائم. كما أنّ وليّ العهد كان عادةً الابن الأكبر للسلطان[٢]. ويعني هذا أنه حتى في حالة عدم تعيين الخَلَف في حياة السلف؛ فإنّ انتقال السلطة يمكن أن يتمّ بسلامٍ بعد موت السلطان. وتشير وقائع انتقال السلطة بعد غازان خان إلى أنّ هذا التقليد الإسلاميّ هو الذي ساد. فالإلخانات بعده لم ينتخبهم الملأ المغوليُّ (= القُريلتاي)؛ بل كان السلطان القائمُ هو الذي يعينهم. فحتى أبو سعيد، آخر الإيلخانيين بإيران، كان بإمكانه أن يلي العرش رغم عدم

---

(١) رشيد الدين: جامع التواريخ ٣/٣٩٦ ـ ٣٩٨. وقد ترجم A. Bausani جزءًا من هذا النصّ في: Religion under the Mongols; in: The Cambridge History of Iran (ed. J.A. Boyle 1968), V, 542; Bar Hebraeus: The Chronography of Gregory Abu l-Faradj. Transl. A. Wallis Budge (Oxford 1932), I, 506-509، حيث يتحدّث عن مُلاحقة المسيحيين واليهود والبوذيين بعد اعتناق غازان للإسلام.

(٢) قارن عن مسألة الخلافة والاستخلاف في الإسلام بالماوردي: الأحكام السلطانية (نشرة Enger, Bonn 1853)، ص٦ ـ ١٣؛ G. Chejne: Succession to the rule in Islam, Lahore 1960).

بلوغه سنّ الرشد[١]. وقد حكم باسمه إلى حين البلوغ وصيٌّ على العرش. فلمّا توفّي أبو سعيد[٢] دون أن يعيّن خلفاً له، ودون أن يترك ولداً عادت الأمورُ إلى التردّي كما كان عليه الحالُ قبل غازان خان؛ فلم تنهض الدولةُ من كبوتها من بعدُ إذ أعقب تلك الوفاةَ صراعٌ مريرٌ على العرش بين الطامعين فيه انتهى بتشرذُم الدولة إلى أكثر من عشرين دويلة[٣].

ثم إنه عن طريق اعتناق الإسلام؛ أمكن سدُّ الفجوة بين الحاكمين والمحكومين. وعوضاً عن المُقاومة السلبية التي ظلّ الإيرانيون المسلمون يُواجهون بها حكّامهم الوثنيين في نظرهم؛ حلّ تعاوُنٌ إيجابيٌّ من جانب الرعية. وفتح اعتناقُ الإسلام للإيلخانيين آفاقاً جديدة لسياسة فتوح وتوسُّع. وبمقتضى السياسة الجديدة رمى إيلخانيو إيران إلى السيطرة على دار الإسلام عن طريق مهاجمة النظام المملوكي بالشام ومصر وإسقاطه. وكان بوسع أتباع جنكيز خان العظيم فاتح العالم أن يعرضوا أنفسهم في صورتهم الجديدة

---

(١) رشيد الدين: جامع التواريخ ١/١-٢، وقاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ١٠ ــ ١١، ١١ ــ ١٤، حيث يرد نصُّ عهد غازان لأخيه أولجايتو. وكان غازان قد عيّن أخاه أولجايتو لولاية العهد قبل وفاته بخمس سنوات. وعاد فأكّد ذلك الاستخلاف قبل وفاته بأيامٍ وترك عهداً مكتوباً في ذلك. وهكذا فإنه للمرة الأولى في تاريخ الامبراطورية المغولية يحدُثُ انتقالٌ للسلطة دونما صراعٍ على الخلافة. والقلة غير الراضية التي حاولت القيام بتمرُّدٍ أمكن ضربها بسرعة (قارنْ بقاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ٢٠ ــ ٢٢، ٢٩).

(٢) هذا يعني أبو سعيد ابن أولجايتو وخليفته. وكان الولد الوحيد الباقي على قيد الحياة من أبناء أولجايتو عند وفاته. قارن: قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ٦ ــ ٨؛

B. Spuler: Die Mongolen in Iran (1955), P. 117; The Cambridge History of Iran (ed. J.A. Boyle 1968), V, 406-407.

(٣) قاسم غني: تاريخ عصر حافظ، ج ١ (طهران ١٩٤٢)؛

H R. Roemer: The Djalayirids, Muzzafarids and Sarbadars; in: The Cambridge History of Iran (ed. P. Jackson, 1986), VI, 1-42; D. Krawulsky: Die Nachfolgedynastien des Il-Khanreichs und die Feldzüge Timurs. Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Karte B VIII, 19. 1.

باعتبارهم البديلَ الأفضل بالمقارنة مع حكّام مصر والشام الذين كانوا مماليك أرقّاء[١].

وقد نجح غازان خان في مشروعه الإسلامي داخلياً. إذ توحّدت حوله الفرق المتنازعة التي وجدت جميعاً لها مكاناً في برنامجه الجديد[٢]. وقد عمد غازان بعد انتصاره على خصومه إلى تطبيق برنامج إصلاحيٍّ ضمن لإيران استقراراً اقتصادياً داخلياً مكّنه من الاتجاه لتنفيذ سياسته التوسعية الجديدة[٣].

* * *

... لكنّ غازان خان فشل في محاولته إسقاط السلطنة المملوكية بالقاهرة، وكان فشلُهُ مزدوجاً[٤]. فقد فشل على الجبهة العسكرية، كما فشل على الجبهة الأيديولوجية الدعائية التي رمى من ورائها إلى بذر الشكوك في شرعية المماليك.

فمرةً أخرى في تاريخ الإسلام وقفت طائفتان مسلمتان متقابلتين في ساحة المعركة. ومرةً أخرى أيضاً كانت هناك من الناحية التاريخية احتمالاتٌ

---

(١) رشيد الدين: جامع التواريخ ٣/٣٣٦، ٧١، ١٤٥، وقاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ٩٥.

(٢) رشيد الدين: جامع التواريخ ٣/٢٣٢ ــ ٣٠٢؛ J.A. Boyle: Dynastic and Political History of the Il-Khans; in: The Cambridge History of Iran. V. 372-379.

(٣) تحتلّ أخبار إصلاحات غازان نصف التاريخ الرسمي المكتوب له؛ قارن: تاريخ مبارك غازان، في: رشيد الدين: جامع التواريخ ٣ / الفهرس؛ ص ٣٦٩ ــ ٣٧٢.

(٤) رشيد الدين: جامع التواريخ ٣/٣٥٣ ــ ٣٥٨، والمقريزي: السلوك ١/٣/٩٣٠ ــ ٩٣٨، EI² II. 1043 «Ghazan» (W. Barthold. J.A. Boyle); B. Spuler: Die Mongolen in Iran (Berlin 1955). P. 102-103; The Cambridge History of Iran (ed. J.A. Boyle). V. 392-395.

متعددةٌ لمواجهة الموقف المستجدّ[١].

إنّ على المسلم في موقفٍ متفجّرٍ كهذا أن يقرّر، عند الضرورة، إلى أيِّ الطرفين ينبغي أن ينضمّ، أو يعتزلهما معاً. وكانت الخطورة تكمُنُ في إمكان مصير المسلم إلى الوقوف على الحياد في الصراع مع المغول، بسبب الرُّعْب الذي نشروهُ في كلِّ الأصقاع، واحتمال أن تؤدّي مسالمتهم إلى النجاة. وقد أنجبت تلك الظروف المتوتّرة الصعبة على الإسلام والمسلمين شخصيةً عبقريةً شغلت زمانها، وما تزال تشغل كثيراً من الناس حتى اليوم؛ ونعني بذلك الفقيه السُّنّي الكبير شيخ الإسلام ابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م)[٢].

ولقد خاض ابن تيمية حملةً أيديولوجيةً قاسيةً ضدّ الحرب النفسية

(١) في القرآن، سورة الشورى / ٩: ﴿وإنْ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأَصْلحوا بينهما فإنْ بغت إحداهما على الأخرى فقاتِلوا التي تبغي حتى تَفيءَ إلى أمْر الله؛ فإن فاءت فأصْلِحوا بينهما بالعدل وأقسِطوا. إنّ الله يُحبُّ المقسطين﴾ وتبيّنُ آثارٌ انتشرت منسُوبةً للنبيّ مقاصد هذه الآية والتي تتلخّصُ بأنه على المؤمنين في حالة وقوع النزاع بين طائفتين من المسلمين، وعدم تمكنهم من تحديد الجانب المُحِقّ الذي ينبغي بوضوحٍ التحيُّز له؛ عليهم أن «يعتزلوا الفتنة» باعتزال الفريقين؛ قارن بصحيح البخاري (نشرة Krehl, 1862-1868) ٤ / ٣٧١ ـ ٣٧٢، وابن ماجه: السُّنَن (نشرة محمد فؤاد عبد الباقي، القـاهـرة، ١٩٥٢) ٢ / ١٣١١؛ Ridwan as-Sayyid: Die Revolte des Ibn al-Ash'ath, Freiburg 1977, S. 310-323. وهكذا فإنه في حالة النزاع الإيلخـاني المملوكي، حيث الفريقان مسلمان، كان من حقّ المسلم أن يقف على الحياد؛ فيكون معتزلاً للفتنة. والاعتزالُ في هذه الحالة هو لصالح الإيلخانيين؛ وبخاصةٍ أنه يمكنُ أن يُتّخذ تغطيةً للإحساس بالخوف من أهوال الهجمات المغولية.

(٢) إنّ إرث ابن تيمية الفقهي والكلامي والنقدي لم يكن مصدر إلهامٍ لحركةٍ كالحركة الوهّابيّة فقط؛ قارن: H. Laoust: Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiyya, Kairo 1939. P. 506-541. بل أثّر أيضاً في حركاتٍ إسلاميةٍ معاصرة مثل حركة الجماعة الإسلامية التي أسّسها المودودي بباكستان، ومثل سيّد قُطْب، ومجموعـات إسلامية أخرى متشددة؛ انظر: Emanuel Sivan: Ibn Taimiyya. Father of the Islamic Revolution: in: Encounter 60 (1983), P. 41-50.

المغولية التي كانت تستخدم اعتناق الإسلام، والتحذُّر من جنكيز خان وخوف الناس من الإرهاب المغولي؛ تستغلُّ كلَّ ذلك لبلوغ أهدافها[١]. فقد دافع ابن تيمية عن المماليك ودولتهم في وجه خصومهم المغول الإيلخانيين عن طريق الرسائل والفتاوى والنقائض الجدلية؛ الموجّهة جميعاً إلى مسلمي العصر[٢]. وحاول في كلّ ما كتبه في هذه المسألة أن يبرهن على أنّ المكان الوحيد الذي يمكنُ أن يلتقي فيه المسلمون مع الإيلخانيين هو ساحة

---

(١) رشيد الدين: جامع التواريخ ٣٣٦/٣: «سألهم بادشاه الإسلام: مَنْ أنا؟ فأجابوا بصوتٍ واحدٍ عالٍ: شاه غازان... بن جنكيز خان! قال: ومن هو والد الناصر محمد؟ قالوا: ألفي! قال: وأبو ألفي؟ فسكتوا كلّهم وأدركوا أنّ سلطة القوم اغتصاب وليست استحقاقاً». ويقال إنّ سبب تلقيب قلاوون والد الناصر محمد بالألفي: أنه اشتُري بألف درهم. ويبدو أنّ دخول المتسلطين المغول في الإسلام قد أحدث تشويشاً وتردداً في صفوف المسلمين بالشام فيما يتصل بالتعامُل معهم أو قتالهم. يدلُّ على ذلك أسئلةٌ موجّهةٌ لابن تيمية في صورة استفتاء يطلب فيه صاحبُهُ جواباً شافياً؛ والأسئلةُ هي: «ما تقول السادةُ العلماءُ أئمة الدين، رضي الله عنهم أجمعين وأعانهم على بيان الحقّ المُبين، وكشْف غمرات الجاهلين والزائغين، في هؤلاء التتار الذين يقدُمُون إلى الشام مرةً بعد مرةٍ؛ وقد تكلموا بالشهادتين وانتسبوا إلى الإسلام؛ ولم يبقوا على الكفر الذي كانوا عليه في أول الأمر؟ فهل يجبُ قتالُهُم أم لا؟ وما الحُجّةُ في قتالهم؟ وما مذاهبُ العلماء في ذلك؟... وما يُقالُ فيمن زعم أنهم مسلمون والمقاتلون لهم مسلمون وكلاهما ظالم فلا يقاتل مع أحدهما؟!». ويختم المستفتي أسئلته بالقول: «أفتُونا في ذلك بأجوبةٍ مبسوطةٍ شافية، فإنّ أمرهم قد أشكل على كثيرٍ من المسلمين بل على أكثرهم تارةً لعدم العلم بأحوالهم، وتارةً لعدم العلم بحكم الله تعالى ورسوله صلّى الله عليه وسلّم في مثلهم...»؛ قارن، ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، القاهرة ١٩٦٥، ٣٣٢/٤. وانظر أيضاً: Thomas Raff: Remarks on an anti-Mongol Fatwa by Ibn Taimiyya, Leiden 1973. ولم أتمكّن من الاطّلاع على هذه الدراسة أثناء كتابة المقال.

(٢) يقول H. Laoust عن وظيفة الفتاوى في العصر المملوكي: «... وقد شكّلت فتاويهم التسويغ الفقهيّ الضروريّ للقيام في وجه السلطة، أو لمناضلة بعض الأعداء الخارجيين...»؛ H. Laoust: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad Ibn Taimiyya (Dairo 1939). P. 42.

المعركةَ. وذلك لأنّ المغول كُفّار، وعلى المسلمين أن يقاتلوهم باعتبارهم كذلك. إنّ الله قد فرض على المسلمين الجهاد بالأموال والأنفُس... وأقل ما يجب على المسلمين أن يجاهدوا عدوّهم في كل عام مرة[١]. أمّا كفرهم فقد دلّل ابن تيمية عليه عقدياً وفقهياً وتاريخياً. فالإيلخانيون يخرجون على العقيدة الإسلامية ـ في نظر ابن تيمية ـ لأنهم يضعون جدّهم الأعلى جنكيز خان في مصافّ نبيّ الإسلام، إذ يزعمون أنه مثلُ النبي مبعوثٌ من السماء[٢]. إنهم يخرجون على كتاب الله، وسنّة رسوله، وسيرة الخلفاء الراشدين؛ إذ يتركون الصلوات الخمس، ولا يؤدّون الزكاة، كما أنهم لا يصومون رمضان، ولا يحجُّون. فإذا أُضيف إلى ذلك ما يرتكبونه من كبائر الآثام كالفسق، ولعب الميسر، وشرب الخمر، ثم عدم مُراعاتهم لكتاب الله وسنة رسوله في إجراء العدل بين الناس، وجهاد أعداء

---

(١) ابن تيمية: رسالة إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتار (بيروت ١٩٧٦). وفي رسالةٍ من السلطان الناصر إلى غازان عام ٧٠٢هـ/١٣٠٣م يُسمّي السلطان المملوكيّ الإيلخانيين أعداء الدين (انظر: المقريزي: السلوك، نشرة م. م. زيادة، القاهرة ١٩٣٩، ١٠٢٧/١ ـ ١٠٣٩).

(٢) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٣٣٩/٤. ويرى المسلمون في مقارنة جنكيز خان بالنبيّ محمّد ضلالاً وكفراً. ذلك أنّ النبيّ محمداً هو آخِرُ رُسُل الله، كما أنّ الشريعة التي أوحيت إليه هي آخِر الشرائع الإلهية المُوحاة. وقد جاء في حديثٍ عن النبيّ: أنا آخِر الأنبياء، وأمتي آخِر الأمم؛ قارن بسنن الدارمي، نشرة القاهرة ١٩٦٦، ٢٢١/٢. وانظر عيون الأخبار لابن قتيبة، نشرة القاهرة ١٩٢٨، ٣٤٤/٢، حيث يرد الأثر باعتباره جزءًا من خطبةٍ منسوبةٍ للحسن البصري. أمّا في اعتقاد المغول؛ فإنّ جنكيز خان هو وكيل السماء أو كفيلها على الأرض، وابن السماء ـ تماماً كما في الاعتقادات الصينية القديمة؛ انظر: Marcel Granet: Die chinesische Zivilisation. Suhrkamp 1985, P. 236-237. بل إنّ المغول يعتقدون أنّ الجدّ الأعلى للبطن الجنكيزي نفسه متحدِّرٌ من السماء. ويوجد ما يُشابهُ هذا الاعتقاد لدى الصينيين، حيث يقع في بدايات الأسَر المالكة عندهم دائماً بطلٌ هو ابنُ السماء؛ لأنّ أمّهُ تغشّتْها السماءُ. ويتشابه الرمزُ المغولي لعملية الافتراع هذه مع الرمز الصيني لذلكَ. ففي التقاليد المغولية تنزل =

الله؛ يتبيّنُ لنا بما لا يدعُ مجالاً للشكّ أنهم غير مسلمين وإن ادّعوا ذلك. إنّ هؤلاء التتار الذين يتظاهرون بالإسلام مستمرون في مهاجمة المسلمين وقتلهم وأسرهم واستعبادهم، وتخريب مدائنهم؛ فأيُّ إسلامٍ هو إسلامُ هؤلاء(١)؟!.

لذلك، فإنّ على المسلم أن يُطيع المماليك الأرقّاء(٢) هؤلاء لأنهم يذودون عن دار الإسلام؛ فإنهم جيش الإسلام، وحرمتهم وكرامتهم حُرمةٌ للإسلام وكرامةٌ له. كما أنّ هزيمتهم وضياعهم هزيمةٌ للإسلام وضياعٌ له(٣).

* * *

= السماءُ في صورة كلبٍ أصفر على أشعّة القمر إلى الملكة الأمّ فتتغشّاها (قارن بـ: Geheime Geschichte). أمّا في الميثولوجيا الصينية فإنّ شارة القمر هي مصدرُ كلّ الخصوبة الأرضية؛ بينما يرتبط بالسماء في التصور الصينيّ كلبُ السماء المعروف في التقاليد المغولية؛ قارن: Marcel Granet: Die chinesische Zivilisation, P. 239, 268; ders. Das chinesische Denken, Suhrkamp 1985, P. 268. أمّا في مجال الشريعة، فإنّ تصوُّر المغول لدور جنكيز خان يتماثَلُ وتصوُّرَ المسلمين لدور النبيّ محمدٍ. فالنبـيُّ محمدٌ في الإسلام أُوحيت إليه شريعةٌ كاملةٌ ومهيمنةٌ؛ وجنكيز خان عند المغول أتى بالناموس الذي يمثّل إرادة السماء في النظام: «واستناداً إلى ذلك؛ نُلاحظُ أنّ الناموس عند المغول اجتماعيٌّ وسياسيٌّ ومصدرُهُ الخاقان وليس الوحي. لكنّ الخاقان حسب هذا التصوُّر هو ممثل السماء على الأرض أو مصطفاها. أمّا الناموسُ الذي يشترعُهُ فإنه يُعتبر بمثابة الشريعة المُرادة من الإله الأعلى تانغري (= السماء = الإله) نفسه»؛ انظر: J.-P. Roux: Tängri. Essai sur le ciel = dieu des peuples altaiques; in: Revue de l'histoire des religions 150 (1965), P. 197. لكنْ بعكس التصور الإسلامي الذي يعتبر الشريعة المحمدية نهائيةً ولا تتعرضُ للنسخ، فإنّ التصورين المغولي والصينيّ لا يعتبران وكيل السماء في حقبةٍ من الحِقَب أخيراً أو نهائياً، وكذا الناموسُ الذي يشترعه. فوكيل السماء أو مصطفاها يُعطي وكالته لآخَرَ في زمانٍ محدّد؛ انظر: J.-P. Roux: op.cit., P. 31-32.

(١) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٤/٣٣٣، ٣٣٨.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٤/٣٥٢.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٤/٣٤٧.

في عام ٣٧هـ/٦٥٧م خرجت خارجةٌ من جيش علي بن أبي طالب عليه صارخةً: لا حُكْمَ إلاّ لله! فأجابهم علي: «كلمةُ حقٍّ أُريد بها باطل! بل لا بُدّ للناس من أميرٍ، يُجاهد العدوّ، ويجمعُ الله به الفيءَ، ويأخذ للضعيف من القويّ»[1]. إنّ هذا المأثور يَقعُ في بدايات الصراع على السلطة ومن حولها: ضرورةً وشكلاً ـ كما يقعُ حول مكانة الوحي في السلطة الإسلامية، وحول مكانة الأيديولوجيا في الدولة.

وقد شهدت القرون الثلاثة التالية في تاريخ الجماعة والسلطة الإسلاميتين صراعاتٍ من كلِّ نوعٍ؛ بالسيف والقلم؛ حتى خرج اتجاه أهل السنة والجماعة منتصراً في القرن الخامس للهجرة / الثاني عشر للميلاد. وانتصار هذا الاتّجاه مُتَأَتٍّ عن صيرورته أيديولوجيةً لأكثرية المسلمين. وبمقتضى عقيدة أهل السنة اعتُبرت جماعةُ المسلمين حاملةً للوحي، وصاحبة الحقّ في تأويل الشريعة، ومظهر تجلّي إرادة الله عزّ وجلّ في التاريخ[2]. أمّا الاتّجاه الآخر؛ الذي بدا لحقبةٍ من الزمن أنه سيخرجُ منتصراً فهو الاتّجاهُ الشيعيُّ. ويتميَّز هذا التوجُّهُ بقصر المعاني السابقة كلّها على فردٍ من سُلالة النبي

---

(١) عبد الرزّاق الصنعاني: المُصنَّف، نشرة حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت ١٩٧٠، ١/١٥٠؛ والمبرّد: الكامل في اللغة والأدب، تحقيق زكي مبارك وأحمد شاكر، القاهرة ١٩٣٧، ٣/٢٠٦؛ وابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦٨، ٢/٣٠٧؛ والبغدادي: الفرق بين الفِرَق، القاهرة ١٩٤٨، ص ٤٥ ـ ٦٧؛ والإسفراييني: التبصير في أصول الدين، القاهرة ١٩٥٥، ص ٤٦ ـ ٥٩؛ والشهرستاني: الملل والنحل، لندن ١٨٤٦، ص ٨٥ ـ ١٠٢؛

J. Wensinck: The Muslim Creed (Cambridge 1931), Kap. 3; E.A. Salem: Political Theory and Institutions of the Khawarij (Baltimore 1956); W.M. Watt: Islamic Philsophy and Theology (Edinburgh 1962). P. 18-19.

(٢) هذا التطور يدرسه W.M. Watt في: Der Islam: Politische Enwicklungen und theologische Konzepte. Bd. II, Stuttgart 1985.

هو الإمام، يمثّل الإرادة الإلهية في التاريخ، وينفرد بالحقّ في تأويل الشريعة؛ فيرتفع عن خلائل البشر العاديين، ويُلهَمُ من الله عزّ وجلّ، وينعصم من النقائص والأخطاء والذنوب. وقد اتخذ الإماميةُ الإثنا عشرية من بين الشيعة موقفاً معتدلاً تجاه الأكثرية السنّية الموجودة في السلطة من خلال الخلافة. فقد وافقوا على التعايُش والخضوع للخلافة السنية القائمة منتظرين عودة الإمام الثاني عشر (= المهدي) من غيبته الكبرى ليملأ الأرض عدلاً كما مُلئت جَوراً[١].

أمّا المغول في إيران فقد اعتنقوا الإسلام على المذهب السني السائد لدى الأكثرية الشعبية هناك. لكنهم بذلك دخلوا في تناقُضٍ مع أيديولوجيتهم السلطوية التقليدية. ذلك أنّ الأيديولوجية المغولية تعتبر الخان الأكبر مركز العالم كلّه. إنه وكيل السماء، والشارع الأكبر. ولأنه متفـرّدٌ بوكالة السماء، فهو صاحب الحقّ من الناحية النظرية في حكم العالم[٢]. وهكذا فإنّ مهمة الخان التي أوكلتها إليه السماء أن ينشُرَ نظام السماء في العالم، واشتقاقاً من

---

(١) W. Madelung: A Treatise of the Sharif al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (Mas'ala fi-l-ʿamal maʿa as-Sulṭān); in: BSOAS 43 (1980), P. 24, 30; J. Eliash: The Ithna ʿAshari-Shiʿi juristic theory of political and legal authority; in: Studia Islamica 29 (1969), P. 25-28.

(٢) عند شعوب أواسط آسية، كما عند الصينيين، فإنّ السلطان يتلقّى سلطته وشرعيته من السماء؛ قارن بـ : J.-P. Roux; op cit., P. 27-32. ويضيف Roux لذلك نصّاً من نقشٍ أورخوني هو: «إنّ تانغري هو الذي اختار أبي الخاقان وأمّي الخاتون. تانغري هو الذي أعطانا الامبراطورية. وتانغري أيضاً هو الذي جعلني خاقاناً...». ويشرح Roux ذلك قائلاً: «إنّ الأمراء، ومؤسّسي الدول والأسر المالكة؛ لا يؤدّون فقط مهمةً مقدّسة؛ بل يفعلون ما هو أكثر من ذلك، إنهم الممثّلون الحقيقيون للسماء على الأرض؛ وهم لا يستمرّون إلّا بها...». وانظر عن تانغري الإله الأعلى للشعوب الطورانية: EI¹ «Tanri» (V.F. Büchner).

هذه الأيديولوجيا كان لقب الأسرة المغولية التي حكمت إيران؛ إذ معناه: «سلطان السلام» (= إيلخان). ويعني هذا أنّ المغول بإيران نظروا إلى أنفسهم باعتبارهم الذين فرضوا النظام في البلاد، ووضعوها في نطاق نظام السماء[١].

إنّ الإشكاليات الناجمة عن التناقض بين الأيديولوجيا السنية، والأيديولوجيا المغولية التقليدية ـ لم تبرز بوضوحٍ إلّا بعد أن فشل المغول في إسقاط الحكم المملوكي بمصر والشام؛ أي أنهم فشلوا في السيطرة على الامبراطورية الإسلامية. ولقد كان بوسع الإيلخانيين في حقبة تسنُّنهم اللجوء إلى الخليفة العباسي للحصول على مشروعيةٍ منه تجعلُهُم سلاطين الإسلام كما كان السلاجقةُ والنوريون والصلاحيون. ولو حدث ذلك لانتفى التناقُضُ بين أيديولوجيتهم السنية المستجدة، والأخرى المغولية التقليدية؛ إذ إنّ الاثنتين عالميتان، ومعنيتان بالسيطرة في العالم وعليه. لكنّ ذلك كلّه لم يحدُثْ لأنّ المماليك هم الذين أعادوا تأسيس الخلافة العباسية بالقاهرة؛ وبذلك سيطروا عليها، وصاروا هم سلاطين الإسلام باسمها وبتفويضها. فلو اعترف المغول الإيرانيون بالقاهرة مركزاً لدار الإسلام؛ لصاروا تابعين ـ شكلياً على الأقلّ ـ للمماليك المسيطرين، الذين يستطيعون أن يحدِّدوا للخليفة ـ وهو في أيديهم ـ بمن يعترف، وحدود الاعتراف، وطبيعة الألقاب الممنوحة[٢].

---

(١) تبدو الدعوى المغولية القائلة بأحقيتهم في السيطرة العالمية في كلّ منشوراتهم ودعواتهم للشعوب للخضوع لهم؛ قارن:

Geheime Geschichte No. 275; Erich Haenisch: Zu den Briefen der mongolischen Il-Khane Argun und Öldjeitü; in: Oriens 2 (1949), P. 216-235; E. Voegelin: The Mongol orders of Submission to European Powers, 1245-1255; in: Byzantion 15 (1940-1941), P. 378-413; F.W. Cleanes: Trois Documents Mongols des Archives Secrètes Vaticanes; in: HJAS 15 (1952), P. 419-506.

(٢) قارن بدراستي المذكورة سابقاً: «Die Dynastie der Ilkhane in Iran»

وكان المماليك قد عانوا من مسألة الشرعية في سنيّ حكمهم الأولى حتى كان انتصارُهُم الكبير على المغول بعين جالوت عام ١٢٦٠م. ثم أقدموا على إعادة الخلافة العباسية التي أسقطها المغول ببغداد بقتل آخر الخلفاء العباسيين هناك، وجعلوا مقرَّها القاهرة[1]. وجاء إنجازهم الثالث الذي اكتملت به شرعيتهم بطردهم الصليبيين نهائياً من سواحل بلاد الشام. بذلك كلّه صار المماليك سلاطين الإسلام الكبار في دار الإسلام كلّها[2]. ولم يكن من مصلحة المماليك طبعاً أن يشاركهم حُكّامٌ أقوياء كالإيلخانيين في اعتراف الخليفة بهم، وبالتالي في السيطرة كأندادٍ على دار الإسلام. ولأنّ الإيلخانيين لم يستطيعوا إزالةَ المماليك، فإنّ الأيديولوجيا السنية التي يُمْسِكُ المماليكُ بزمامها لم تَعُدْ في صالحهم، فاقتضى الأمر تغييراً جذرياً سريعاً، فكان التشيُّع على المذهب الإمامي.

حدث ذلك في عهد أولجايتو (١٣٠٤ ـ ١٣١٦م) أخو غازان وخليفته؛ الذي كان قد فشل رغم حملاته المتكررة على الشام في أن يهزم المماليك هزيمةً فاصلةً أو يُسقِطَهُم. فقد عمد أولجايتو بعد تولّيه السلطة مباشرة إلى إطلاق لقب سلطان على نفسه؛ وهو اللقبُ الذي كان يحملُهُ المماليك[3].

(١) عن الخلافة العبّاسيّة بالقاهرة؛ قارن:

R. Hartmann: Zur Vorgesehichte des ᶜabbasidischen Scheinkalifats von Cairo. Abh. d. Deutschen AK. d. Wiss. Berlin, Phil.-hist. Klasse 1947, No. 9; D. Ayalon: Studies on the Transfer of the ᶜAbbasid Caliphate from Baghdad to Cairo; in: Arabica 7 (1960). P. 41-59.

(٢) انظر موجزاً عن هذه التطورات في مقدمتي على نشرتي للجزء الخاص بالدولة المملوكية من كتاب ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ـ دولة المماليك الأولى (بيروت ١٩٨٦)، ص ٢٣ ـ ٢٩.

(٣) قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ٤٢. وقاشاني ـ مؤرخ البلاط عند أولجايتو ـ يضع لقب الخاقان، ولقب السلطان في منزلةٍ واحدة. وهكذا فإنّ هذا اللقب يجعل الإيلخاني أولجايتو أعلى من كلِّ الحكّام الآخرين (قاشاني؛ المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨). ولقب =

ثم جاءت خطوتُهُ الثانية بالانتقال من المذهب السني إلى المذهب الشيعي الإمامي. وكان الإيلخانيون قبل تبنّيهم المذهب الإماميّ علناً قد أظهروا اهتماماً خاصاً بالمزارات الشيعية بالعراق وإيران. فبالنسبة للعتبات المقدّسة في كربلاء والنجف التي تقعُ في منطقةٍ جافّةٍ على حدود الصحراء؛ عمدوا إلى شقّ قنواتٍ أوصلت المياه إليها[١]. ولا شكّ أنّ تحدُّرهم النَسَبي من جنكيز خان، وإحساسهم بأنّ أسرة جنكيز خان هي صاحبةُ الحقّ في السيطرة على العالم؛ سهّل عليهم فَهْمَ الأيديولوجيا الشيعية التي تَحصُرُ الحقّ في السلطة في الأئمة من آل البيت المتحدّرين من الرسول نَسَباً من خلال ابنته فاطمة. لذلك فإنّ انتقال الإيلخانيين من التسنُّن إلى التشيُّع؛ بالنظر للعوامل السابقة كلّها؛ كان يحلُّ مشكلةً أيديولوجيةً لديهم تتعلّقُ بهويتهم، ودورهم الجديد في دار الإسلام. فقد صار بوسع الإيلخانيين عندما تشيّعوا الادّعاء أنهم إنما ينفّذون إرادة الله المنقذة وخطته اللتين تعطّلتا عبر التاريخ بسبب السيطرة السياسية لأهل السنة[٢]. وهكذا فإنّ كل السلطات الإسلامية حتى

= السلطان صار منذ القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي أعلى الألقاب السياسية بعد لقب الخليفة في دار الإسلام (قارن بحسن الباشا: الألقاب الإسلامية، القاهرة ١٩٥٧، ص ٣٢٣ ـ ٣٣٣). أمّا المماليك بالقاهرة فكانوا يحملون اللقب الذي اختصّهم به الخليفة: «سلطان الإسلام والمسلمين». وهذا اللقب لم يحمله قبلهم غير صلاح الدين الأيّوبي (حسن الباشا: الألقاب الإسلامية، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣). وكان أولجايتو قد بنى مدينة سمّاها السلطانية دعماً لحقّه في لقب السلطان. انظر عن السلطانية: D.P. Little: The Foundation of Sulṭāniyya; in: D.P.L. Little: History and Historiography of the Mamluks. London 1986.

(١) قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ٩٠ ـ ١٠٨، وبخاصة ص ١٠٠.

(٢) رشيد الدين: جامع التواريخ ٣/٤١٦؛ D. Krawulsky: Iran-Das Reich der Ilkhane (Wiesbaden 1978), S. 490-491, 497-498.

أيامهم هي غير شرعيةٍ لأنها أكلت حقّ الأئمة أو سكتت عن انتهاك هذا الحقّ[١]. وبمقتضى هذه الرؤية يكون كلُّ الخلفاء السابقين؛ بل والمماليك أيضاً؛ متغلّبين مغتصبين للسلطة والسلطان[٢].

* * *

ما كانت الإمامية الإثني عشرية؛ التي ما تولّت السلطة بشكلٍ مباشرٍ قبل ذلك في التاريخ الإسلامي؛ تملك نظريةً سياسيةً، وخبرةً عمليةً يمكن أن تتناسَبا وهـذا الموقفَ المستجدّ. فقد اقتصرت الرؤية الدينية / السياسية للفرقة حتى ذلك الحين على الاعتقاد بالإمامة المعصومة التي خلفت النبوة كمؤسسةٍ بديلةٍ من «لطف الله»[٣] بعباده، والتي يعيِّنُ أو يحدِّدُ فيها السابقُ اللاحق، وينتهي «النصُّ» على الأئمة إلى النبـي صلّى الله عليه وسلّم. وهكذا فمنذ أقامت الإمامية تلك السلسلة الإثني عشرية من الأئمة التي تنتهي بغيبة الثاني عشر[٤]؛ تراجعت رؤيتُها السياسية لتصبح رؤيةً نشوريةً خارجَ هذا

(١) قاشاني: تاريخ أولجايتو، ص ٩٠ ــ ٩٥؛ M. Khadduri: The Islamic Conception of Justice (Baltimore 1984), P. 14-20; H. Laoust: La critique du Sunnisme; in: REI 34 (1966), P. 40-52.

(٢) الحلي؛ ابن المطهّر: الباب الحادي عشر (نشرة طهران ١٩٨٦)، ص ١٩٧ ــ ٢٠٠؛ والفضل بن شاذان: الإيضاح (طهران ١٩٧٢)، ص ١٢٨ ــ ٢٨٥؛
H. Laoust: La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hilli; in: REI 34 (1966), P. 35-60; W. Madelung: Religious Schools and Sects in Medieval Islam (London 1985), Nr. X. 165.

(٣) عن «اللطف»؛ انظر: الحلي، ابن المطهّر: الباب الحادي عشر (طهران ١٩٨٦)، ص ١٨٠ ــ ١٨٢؛ H. Laoust: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiyya. Kairo 1939, Kapitel: «Les fondement de l'obligation canonique de l'Imama»; W. Madelung: Authority in Twelver Shiʿism in the Absence of the Imam; in: W. Madelung: Religious Schools and Sects in Medieval Islam (London 1985). No. X. 163.

(٤) عن دور السلطان السياسي بعد غيبة الإمام عند الشيعة الاثني عشرية؛ قارن:
W. Madelung: Authority in Twelfer Shiʿism in the Absence of the Imam; in: W. Madelung: Religious Schools and Sects in Medieval Islam (London 1985), No. X, 170-171; W. Madelung: A Treatise of the Sharif al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government; in: BSOAS 43 (1980).

العالم تقريباً. ذلك أنّ الإمامَ لن يخرج من غيبته إلّا قبل يوم القيامة ليكونَ مخلِّصاً للعالم (= مهدياً) ناشراً للعدالة في الأرض التي مُلئت ظلماً[١]. لذلك، فإنّ المطلب الشيعيّ من أيّ سلطانٍ سياسيٍّ حتى لو كان شيعياً ما كان يتجاوزُ تلك الخصيصة التي لا يمثّلها بشكلٍ كاملٍ غير الإمام الغائب، ونعني به مطلب العدل. فالسلطان ينبغي أن يكونَ عادلاً حتى يكونَ السكوتُ عنه أو الاعترافُ به ممكناً. ومما لا شكَّ فيه أنّ هذا المطلب غير المحدّد بدقةٍ كان متواضعاً، كما كان مُناسباً للإيلخانات المغول[٢]. ذلك أنّ الالتزام بعقيدتي الإمامة والعدل لم يكونا يكلّفان الكثير؛ بحيثُ بقي الإيلخانُ طليق اليدين، مستعدّاً للعمل مع النخبة الشيعية بالبلاط على بناء نظريةٍ سياسيةٍ، والبدء بتجربةٍ سياسيةٍ أيضاً في نطاق المذهب الجديد[٣].

أمّا الإسلامُ السنّيُّ فقد تحدد الدور السياسيُّ للإمام والسلطان فيه من خلال المبدأ القائل بوحدة دار الإسلام، ووحدة الأمة الإسلامية على أرض

---

(١) عن فكرة المهدي؛ انظر: W. Madelung in EI² V, 1230-1238.

(٢) انظر: الطوسي (شيخ الطائفة): النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى (بيروت ١٩٨٣)، ص ٣٦٢ ــ ٣٦٣؛ وابن الطقطقى: الفخري (القاهرة ١٣١٧هـ)، ص ١٤ ــ ١٥؛ ونصير الدين الطوسي: أخلاق ناصري (طهران ١٩٨١)، ص ١٣١ ــ ١٤٨؛ والمحقق الحلي: المختصر النافع (طهران ١٩٦٤)، ص ١٤٩؛ W. Madelung: A treatise of the Sharif al-Murtaḍā; in: BSOAS 43 (1980), P. 24, 30; J. Eliash: The Ithna ʿAshri Juristic theory of political and legal authority; in: Studia Islamica 29 (1969), P. 25-28.

(٣) حرت نقاشاتٌ مستفيضةٌ في الكلام والفقه الإماميين لعلاقة الإمامة الدينية بالسلطة السياسية، وشرعية تلك السلطة في المجال الإيراني على الخصوص. لكنّ ذلك كلّه لم يؤدّ إلى نشوء نظريةٍ سياسيةٍ واضحة المعالم للدولة والسلطان كما في الفكر الفقهي السنّي في كتب الخراج والأموال والأحكام السلطانية. أمّا رؤية «ولاية الفقيه» التي دعت إليها جهاتٌ دينيةٌ إيرانيةٌ بعد قيام الثورة الإسلامية بإيران؛ فإنها تعودُ في جذورها إلى مطالع العصر القاجاري؛ قارن: ʿAbdul-Hadi Hairi: The Legitimacy of the Early Qajar Rule as Viewed by the Shiʿi Religions Leaders; in: MEJ 24 (1988), No. 3, P. 271-286, bes. 279.

الإسلام. وفي ظلّ هاتين الوحدتين اللتين اقتضتا وحدةً ثالثةً هي «السلطة الواحدة» لم يكن «العدل» مطلباً رئيسياً أو شرطاً لصحة إمامة الإمام أو السلطان وشرعيته. فقد جمع فقهاء السياسة السنيون ما ينبغي توافره في السلطان من خصائص في مفردٍ واحدٍ هو «الكفاية»، أي القدرة على الدفاع عن دار الإسلام، والقدرة على منع الفتنة في الداخل، أي الحفاظ على الاستقرار والوحدة الاجتماعية والسياسية. هكذا فإنّ المطلب الرئيسيّ من السلطان عند السنة لكي يستطيع القيام بمهمتيه السالفتَي الذكر كان قدرته على السيطرة على مقاليد الأمور (القهر، الشوكة، الاستيلاء). وهذا الاستيلاء، وهذه الشوكة؛ لا يمكنُ الوصولُ إليهما بالعصمة أو بالإلهام أو بالنصّ؛ كما ترى الإمامية؛ بل بالسبيل الوحيد المُتاح وهو اتفاق أكثرية النخبة السائدة (أهل الحلّ والعقد، أهل الشوكة، أهل الاختيار) على توليته، والبيعة له[1]. إنّ هذه المبادىء التي صيغت عبر تجربةٍ تاريخيةٍ طويلةٍ لا تعكسُ فقط استعداد أهل السنة والجماعة للتآلف مع متغيرات الظروف؛ بل تُضيءُ الموقف الذي كان فيه السلاطينُ المماليكُ أيضاً؛ حيث كان على السلطان أن يصل للسلطة عبر صراع شبه شوروي بين المرشحين من كبار الأمراء يتولى فيه السلطة أخيراً من تؤيِّدُهُ الأكثرية؛ وهي أكثريةٌ سُواسيةٌ تحتكم إلى القيم المتعارف عليها بين

---

(١) انظر عن اختيار الإمام: الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة والمعطّلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (نشرة القاهرة ١٩٤٧)، ص ١٦٤ ـ ١٧٨؛ والجويني: الإرشاد (نشرة القاهرة ١٩٥٠)، ص ٤٢٤؛ وابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام؛ في: Islamica VI (1934) S.356. وانظر عن مسألة وحدة الأمة وعلاقتها بوحدة السلطان: الحليمي: المنهاج في شُعَب الإيمان (بيروت ١٩٧٩) ٣/١٧٧ ـ ١٨٠؛ وأبو يعلى: المعتمد في أصول الدين (بيروت ١٩٨١)، ص ٢٣٨؛ والماوردي: أدب الدنيا والدين (القاهرة ١٩٧٣)، ص ١٢٩ ـ ١٣٠؛ والماوردي: الأحكام السلطانية (القاهرة ١٣٦٨هـ)، ص ٦؛ ورضوان السيِّد: الأمة والجماعة والسلطة (بيروت ١٩٨٤)، ص ٨٩ ـ ١٤٣.

العسكريين المسلمين؛ والتي تدورُ كلُّها حول مطلب ومفهوم الكفاية والشوكة[١].

أمّا في المجال العقديّ والفقهيّ فإنّ الساحة لم تبق خاليةً للفقيه الكبير ابن تيمية الذي وقف مُدافعاً عن المماليك، والمعسكر السني؛ إذ ظهر في الجانب الشيعي والإيلخاني العلاّمة الحلي (١٢٥٠ ـ ١٣٢٥م) الذي كتب بتكليفٍ من الإيلخان أولجايتو الذي تحوّل إلى التشيّع؛ رسالةً دعائيةً؛ تضعُ التشيع الإماميّ في التاريخ والحاضر في موضع المذهب المتفرد الواجب الاتّباع[٢]. وقد أجاب ابن تيمية[٣] على هذا التحدي

---

(١) P.M. Holt: The Position and Power of the Mamluk Sultan; in: BSOAS 38 (1975), P. 237-249.

(٢) تحمل تلك الرسالة الدعائية العنوان: منهاج الكرامة في معرفة الإمامة (طهران ١٢٩٦هـ/١٨٧٨م). وقد تُرجمت الرسالةُ إلى الإنجليزية؛ Translation Funds, N.S. Vol. XXIX. أمّا بالنسبة لردّ ابن تيمية، فقد اعتمدتُ في هذه الدراسة على منتقاه أو مختصره الذي صنعه الحافظ الذهبي بعنوان: المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال (القاهرة ١٣٣٤هـ/١٩٥٤م)؛ وقد ذكر الذهبي نصَّ الحليّ وقفّاه بردّ ابن تيمية عليه بنداً بنداً. وتاريخُ تأليف الحليّ لرسالته غير معروف؛ لكنْ ينبغي أن تكون قد كُتبت حوالي تاريخ تحول أولجايتو إلى التشيُّع عام ١٣٠٨/١٣٠٩م؛ وبخاصةٍ أنّ جواب ابن تيمية كُتب حوالي العام ١٣١٠م. وقارن مناقشةً لتاريخ كتابة الرسالة، وردّ ابن تيمية عليها؛ في: منهاج السنة النبوية، نشرة محمد رشاد سالم، القاهرة ١٩٦٢، ١/١٥. ويقول الحِليّ في مطلع منهاج الكرامة إنه ألّف الرسالة بناءً على طلبٍ من أولجايتو؛ وقارن بالذهبي: المنتقى، ص ١٧ ـ ١٩، ٢٥. وللعلاّمة الحلي كتابٌ آخر يتضمن جدلاً حاداً مع التيارات الإسلامية الأخرى وبخاصةٍ الحنابلة والأشاعرة؛ بعنوان: نهج الحقّ وكشْف الصدق (نشر الشيخ فرج الله الحَسَني، بيروت ١٩٨٢)، يقول المقدِّمُ له إنه ألّفه بناءً على طلب أولجاتيو أيضاً، وقدّمه إليه مع منهاج الكرامة؛ انظر: نهج الحقّ؛ المقدمة؛ ص ٣١ ـ ٣٢.

(٣) الاسم الكامل لكتاب ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، م ١ ـ ٢، القاهرة ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م. وانظر الملاحظة السابقة.

بكتابٍ جدليٍّ ضخم؛ وما كان الجدلُ مع ابن المطهّر الحلّيّ عسيراً من وجهة نظر ابن تيمية. ففي عصر ابن تيمية؛ في القرن الرابع عشر الميلادي؛ كانت أكثرية المسلمين الساحقة قد صارت سنية[1]. وقد اعتبر ابن تيمية هذا التطور التاريخي تصديقاً لنبوءة النبي محمد في الأثر المشهور القائل: «تفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة، الناجيةُ منها واحدة»[2]. وفي مذهب أهل السنة والجماعة أنّ الأمة لا تجتمع على

---

(١) الذهبي: المنتقى (القاهرة ١٣٣٤هـ/١٩٥٤م)، ص ٦٣، ١٥٧، ١٦٠ ـ ١٦١.

(٢) يظهر الحديث عند أحمد بن حنبل في المسند، نشرة بيروت ١٩٦٦، ٢/٣٣٢، ثم عند ابن ماجه في السنن (نشرة محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة ١٩٥٣) ٢/١٣٢٢ رقم ٣٩٩٢. ويظهر هذا الحديثُ بتأويلٍ محدَّدٍ في عنوان كتاب عبد القاهر البغدادي باسم: «الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية منهم». ويعتبر ابن بطّة العُكْبَري (ـ٩٩٧م) الفرقة الناجية أولئك الذين يقولون بالجماعة، ويتّبعون السُّنّة (عقيدة ابن بطة، نشرة H. Laoust، النصّ العربي، ص ٨ والترجمة الفرنسية، ص ٦، الحاشية رقم ٢). ويقول ابن تيمية في مقدّمة رسالته «العقيدة الواسطية»: «أمّا بعد، فهذا اعتقاد الفرقة الناجية، المنصورة إلى قيام الساعة؛ أهل السنة والجماعة»؛

H. Laoust: La profession de foi d'Ibn Taimiyya: La «Wāsiṭiyya» (Paris 1986), P. 1 arab; Trans. P. 38.

وقد تُرجمت العقيدةُ الواسطية إلى الإنجليزية أيضاً: M.Swartz: A seventh century (A.H.) Sunni creed: The ʿAqida Wasitiyya of Ibn Taimiyya; in: Humaniora Islamica 1 (1973), P. 91-131.

وقد دُرس الحديث أول ما دُرس في الاستشراق من جانب Goldzieher لكنْ في سياقٍ آخر غير السياق الذي عولج فيه فيما بعد، ويمكن النظر إلى ذاك السياق اليوم باعتباره مُجانباً للصواب؛ قارن: I. Goldzieher; in: Revue de l'histoire des religions 26 (1892), P. 129 ff; ders. Vorlesungen über den Islam (Heidelberg 1925), 188 ff; W.M. Watt: The Great community and the sects; in: Theology and Law in Islam (ed. W.M. Watt, Edinburgh 1971), P. 25-26.

وقد حاولت الإمامية فيما بعد أن تؤوّل هذا الحديث لصالحها؛ لكنني لا أعرفُ متى بدأ ذلك. والحلي الذي يعتبر الإمامية الفرقة الناجية ينسب القول بذلك لشيخه نصير الدين الطوسي؛ قارن بابن تيمية: منهاج السنة النبوية، القاهرة ١٣٢١هـ، ٢/٩٩.

ضلالة[١]؛ وقد اجتمعت الأمة أو كادت على طريقة أهل السنة[٢]. إنّ هذا كلّه يضع أهل السنة ــ في نظر ابن تيمية ــ في موقفٍ بالغ القوة والوضوح؛ لا تمكنُ مُهاجمتهُ. وربما كانت هذه الأسباب كلّها والتي أوصلت المغول بإيران إلى مأزقٍ دفعهم نحو التشيع؛ هي نفسُها التي جعلتهم بعد التجربة القصيرة مع التشيع الإمامي؛ يعمدون للرجوع عن ذلك إلى التمذهب السني من جديد في عهد أبي سعيد[٣].

يقول العلاّمة الحلّيّ إنّ الإمامية تعتقد أنّ الله سبحانه وتعالى عدلٌ وحكيمٌ، ولا يفعلُ قبيحاً، كما أنه لا يخلُقُ الشرَّ، وهو رؤوفٌ بعباده، يريدُ ما هو الأصلحُ لهم. واللّهُ سبحانه وتعالى بلطفٍ منه لم يقطعْ وحيَهُ عن عباده بعد وفاة نبيّهم؛ بل تابع خطّ النور الهادي للأمّة من خلال سلسلة الأئمة المعصومين المتحدّرين من فاطمة الزهراء، وعلي بن أبي طالب؛ وذلك لكي

---

(١) قارن الحديث المشهور: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»؛ في الدارمي: السنن (نشرة القاهرة ١٩٦٦) ١/٣٢؛ والشافعي: الرسالة (القاهرة ١٩٣٩)، ص ٤٧١ ــ ٤٧٦. وانظر أيضاً: H. Laoust: Essai sur les doctrines d'Ibn Taimiyya (Cairo 1939). Kapitel «L'idjmāʿ».

(٢) تُظهر الخريطة السكّانية لإيران أنه حتى في عصر الإيلخانيين فإنّ الشيعة كانوا ما يزالون مجموعاتٍ صغيرة متناثرة؛ بينما يشكّل السنّيون من شافعية وأحناف الكثرة الساحقة بين السكّان؛ قارن: D. Krawulsky: Iran. Das Reich der Ilkhane. TAVO Karte B VIII. 15 (Wiesbaden 1984).

(٣) أبو سعيد هو ابن أولجايتو، وخليفته في الدولة الإيلخانية. وقد عاد إلى مذهب أهل السنة والجماعة، وعقد صلحاً مع المماليك بمصر؛ قارن بابن الدواداري: كنز الدرر، القاهرة ١٩٦٠، ٩/٣١٢ ــ ٣١٣؛ والمقريزي: السلوك ٢/١ ص ٢٤٥ ــ ٢٤٦؛ Kontantamer: Agypten und Syrien in der Chronik des Mufaḍḍal (Freiburg 1973). S. 11-12. وتذكر هذه المصادر أنّ المعاهدة بين المملكتين كانت عام ٧٢٣هـ/١٣٢٣م. أمّا المصادر الفارسية التي اطّلعتُ عليها فلا تذكر هذه المعاهدة.

يحفظ الناس من الشّرّ والضلال، ويملأ العالم بفضله ورحمته ولُطْفه. ولطفه سبحانه ورحمتُهُ، وفعلُهُ ما هو الأصلحُ لعباده؛ كان وراء النصّ على تلك السلسلة من الأئمة المعصومين المهديين. ولذا فإنّ «مَنْ مات ولم يعرفْ إمامَ زمانه مات ميتةً جاهليةً»[1]. ومن هنا فإنّ اعتقاد الإمامية هو مـذهب المؤمنين المخلَصين الواجب الاتّباع.

وقد كانت الإجابة على هذه الرؤية من المعسكر السني المملوكي على النحو التالي: إنّ القول باستمرار خط النبوة من خلال الأئمة المعصومين غير صحيح[2] لأنكم أنتم أنفسكم تعترفون بأنّ أولئك الأئمة عانوا عبر التاريخ الأول من الضعف والاضطهاد والمُلاحقة بحيث بقوا دونما قـوة أو سلطةٍ قادرةٍ على الحكم والتوجيه والهداية[3]، بل إنكم تعترفون بأنّ الله سبحانه وتعالى لم يهب الأئمة قوةً قادرةً أو سلطةً قاهرةً[4]. والهدايةُ والإرشاد مرهونان بالقدرة على ذلك؛ ألم يقل الله سبحانه في كتابه الكريم[5]: ﴿أمْ يحسدون الناس

---

(١) تروي المصادر الشيعية هذا الحديثَ عن جعفر الصادق (قارن بالكليني: روضة الكافي، نشرة النجف ١٣٨٥هـ/١٩٦٥ ـ ١٩٦٦، ص ١٢٩). وقد ذكر أهل السنة حديثاً آخر وصحّحوه رداً على الأثر الشيعي المذكور؛ فيه: «مَنْ فارق الجماعة شبراً ومات مات ميتةً جاهلية»؛ قارن بمصنّف عبد الرزاق ٢/٣٧٩؛ وأحمد بن حنبل: المسند ٣/٤٤٥؛

H. Laoust: La profession de foi d'Ibn Baṭṭa (Damas 1958), P. 29.

(٢) الذهبي: المنتقى، ص ٣٢ ـ ٣٣؛ وابن بابويه (الشيخ الصَدوق): الاعتقادات، ترجمة أ. أ. أ. فيضي، لندن ١٩٤٢؛ والحلي (ابن المطهّر): الباب الحادي عشر (ترجمة Miller, London 1928)، ص ٦٢ ـ ٨١؛ والحلي: كتاب الألفين (النجف ١٩٦٩) ص ١١٦ ـ ١١٨؛ A.A.A. Fyzee: Shiʿi Legal Theories; in: Law in the Middle East (Ed. Khadduri 1955), Kap. 5.

(٣) الذهبي: المنتقى، ص ٣٤.

(٤) المنتقى، ص ٥٨.

(٥) الذهبي: المنتقى، ص ٦١ ـ ٦٢. وجواباً عن التساؤل المشكّك في فاعلية الإمام ودوره في حال غيبته يُعطي الشريف المرتضى (ـ ١٠٤٤م) إجابةً ضعيفة؛ قارن:

E.G. Von Grunebaum: Der Islam im Mittelalter (Stuttgart 1963), S. 251-252.

على ما آتاهم اللَّهُ من فضله. فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب **والحكمة** وآتيناهم مُلْكاً عظيماً﴾[١]. إنّ «مذهب أهل السنة أنّ الإمامة تنعقد بموافقة أهل الشوكة الذين يحصُلُ بهم مقصودُ الإمامة وهو القدرة والتمكين». ذلك أنّ الإمامة تحقّق مقاصدها «بالقدرة والسلطان» إذ بهما يتحقق «مقصود الولاية» سواءٌ أكان الإمامُ ورِعاً عادلاً أو مستبداً ظالماً. فالذي يصلُ إلى السلطة، ويحصُلُ على اعتراف الجماعة وإجماعها بطريق الشورى أو بالسيف هو إمامٌ شرعيٌ واجب الطاعة في المعروف؛ وفي غير معصية الله[٢]. «قال أحمد بن حنبل في رسالة عبدوس العطّار: مَنْ ولي الخلافةَ فأجمع عليه الناسُ ورضوا به؛ وَمَنْ غلبهم بالسيف حتى صار خليفةً وسُمّي أمير المؤمنين فَدَفْعُ الصدقات إليه جائزٌ براً كان أو فاجراً. وقال أحمد ـ وقد سُئل عن قول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: مَنْ مات وليس عليه إمامٌ مات ميتةً جاهليةً ـ : تدري ما الإمام؟ هو الذي يُجْمِعُ عليه المسلمون كُلُّهم»[٣]. إنّ أهل السنة يرون أنّ الإمامَ هو الذي يستطيع إقامة مقاصد الإمامة: «من الجهاد، وإقامة الحج، والجُمَع، والأعياد، وأمن السُّبُل. ولكنْ لا طاعة لهم في معصية الله، بل يُعاوَنون على البرّ والتقوى، ولا يُعاوَنون على الإثم والعدوان»[٤]. وفي فقرةٍ

---

(١) سورة النساء / ٥٤. وقد صارت الحكمة الواردة بالقرآن تعني السنة؛ قارن بالشافعي: الرسالة (القاهرة ١٩٣٩)، ص ٣٢؛ H. Laoust: La professior. op. cit. P. 19 arab. ويبدو أنّ الشافعيّ كان بين الأوائل الذين أوّلوا الحكمة بسنة النبي؛ قارن: G.A.H. Juynboll: Some new Ideas on the development of Sunna as a Technical Term in Early Islam; in: JSAI 10 (1987). F. 106-107.

(٢) يبدو أنّ القول بالطاعة في المعروف، ولا طاعة لمخلوقٍ في معصية الخالق؛ يستند إلى سابقةٍ تاريخيةٍ؛ فقد قال أبو بكر الصّدّيق (٦٣٢ ـ ٦٣٤م) في خطبته الأولى بعد البيعة: «أطيعوني ما أطعْتُ الله ورسولَهُ؛ فإنْ عصيتُ الله ورسولَهُ فلا طاعةَ لي عليكم» (الطبري: تاريخ الرسل والملوك ١/١٨٢٩).

(٣) المنتقى، ص ٥٨.

(٤) المنتقى، ص ٥٩.

جدليةٍ تبلُـغُ بالمماحكة الذروة يقول ابن تيمية: أليس الإمامُ الظَّلومُ خيراً من عدمه؟! فمن المعلوم أنّ الناسَ لا يصلحون إلاّ بُولاة[١]. . . ويُـروى عن عليٍّ، رضي الله عنه، أنه قال: لا بدّ للناس من إمارةٍ بَرّة كانت أو فاجرة. . تأمنُ بها السُّبُلُ، وتقامُ بها الحدود، ويُجاهَدُ بها العدوّ، ويُقْسَمُ بها الفي[٢].

* * *

لقد كان مأزقُ الإيلخانيين أنهم لم يبلغوا درجةً من القوة تمكّنهم من السيطرة على أهمّ أجزاء دار الإسلام. كما أنّ إسلامَهُمْ لم يبلُـغْ في صدقه وعُمْقه درجةً تمكّنُهُم من كسْب الناس إلى جانبهم بحيث يتحقق عليهم إجماعُ المسلمين.

---

(١) هناك أثرٌ يُنسب تارةً للنبيّ، وطوراً لآخرين؛ هو: «جَورُ ستين سنةً خيرٌ من هرج ساعة»؛ انظر: الطرطوشي: سراج الملوك، القاهرة ١٢٨٩هـ، ص ٨٢.

(٢) المنتقى، ص ٦١ ــ ٦٢.



الفِقْـهُ وَالفُقَهاء وَالدَولة
صِراعُ الفُقَهاء عَلى السُلطة وَالسُلطَان في العَصْـر المَمْلوكي

رضوان السيد

يُروى أنّ أبا حنيفة دعا رَبَّهُ أن يَرْزُق مذهَبُه التوفيقَ والانتشارَ ـ فأُلْهِمَ أنه ما دام السيفُ في يد التُرك، فإنّ المذهبَ الحنفيّ سيظلُّ سائداً.
الراوندي: راحة الصدور ص ١٧ ــ ١٨

I

الأحـنـاف والـدولـة

لا نعرفُ الكثيرعن بدايات المذاهب الفقهية. بيد أنّ القليلَ الذي نعرفُهُ أنّ السلطة الإسلامية منذ البداية استأثرت بتعيين القضاة في المدن والأمصار في دار الإسلام. فالصورة التاريخية أنّ النبي صلواتُ الله وسلامُهُ عليه كان يتولّى القضاءَ بنفسه ـ وكذا كان خلفاؤُهُ الأوائل. لذا فإنّ القضاة الذين بُدِىءَ بتعيينهم تدريجياً في العاصمة والأمصار اعتُبروا نواباً عن السلطان السياسي حيثُ لم تَعُدْ مهماتُهُ المتزايدة تسمحُ له بأن يقوم بكل شيءٍ بنفسه؛ وبخاصةٍ في المدائن المفتوحة، والأمصار الصاعدة بعيداً عن العاصمة. والمعروفُ أنّ الأعراف الفقهية الأولى ظهرت في بيئات القُضاة الأوائل هؤلاء وبذلك فإنها لم تكن بعيدةً عن مجال السلطة السياسية؛ وبخاصةٍ في المسائل التي كانت تهمها مباشرةً. لكننا نقرأ منذ وقتٍ مبكِّرٍ يعودُ إلى أواخر القرن الأول الهجريّ عن أعراف الشاميين، وأعراف أهل العراق، وأعراف الحجازيين التي تختلف نتيجةً لها أقضيةُ القُضاة رغم وحدة السلطان السياسي آنذاك، ورغم أنّ أمير المؤمنين كان المعيِّنَ لكلّ أولئك.

لذا فإنّ مسألة تأثير السلطة السياسية على الفقه والفقهاء في مرحلة النشوء أكثر تعقيداً مما يبدو لأول وهلة. وما يسري على القُضاة أفراداً؛ يسري عليهم فئاتٍ عندما بدأ تكوُّنُ المذاهب الفقهية. فقد كان بوسع الخلافة أن تدعم هذا المذهب أو ذاك؛ لكن بقاءَ المذهب وانتشاره لم يكن متعلقاً بمدى دعم السلطة السياسية له. ومؤسِّسو المذاهب بالذات لم يكونوا ــ في الغالب ــ ذوي علاقةٍ حسنةٍ بالسلطة المركزية أو الوُلاة في الأمصار التي اشتهروا فيها. بل إنّ بين هؤلاء مَنْ كان في موقع المُعارضة من السلطة القائمة. لذا فإنّ دراسةَ أسباب انتشار مذهب معينٍ واختفاء آخر أو تضاؤله؛ ينبغي أن تأخذ في الاعتبار عوامل أُخرى غير الولاء للسلطة أو المُعارضة لها. من هذه العوامل: طبيعة علاقة صاحب المذهب بالأعراف السائدة في مِصْره، ومدى وعي فقهاء المذهب الأوائل بتميُّزهم ودورهم، ومدى قدرة الجيل الأول على تنشئة جيلٍ ثانٍ وثالثٍ يتابعُ ويستوعب المُحْدَثات في المجالات الاجتماعية والفكرية والسياسية[1]. على أنّ هذا كلّه لا يعني أنّ المذاهب الفقهية نشأت وازدهرت وانتشرت في فراغٍ سياسيٍّ. والمذهبُ الحنفيُّ يمكن أن يشكِّلَ في هذا السياق نموذجاً لإشكاليات علاقات الفقهاء بالسلطة السياسية سلباً وإيجاباً، وتأثير ذلك على طبيعة تطور المذهب، ومصائره الاجتماعية والفكرية.

ينتسبُ الأحنافُ جميعاً إلى أبي حنيفة النعمان بن ثابت (٨٠ ــ ١٥٠هـ) (شيخهمُ الأول). وتذكر المصادر التاريخيةُ أنّ أبا حنيفة لم يكن قريباً من السلطة المركزية لا في أيام الأمويين (٤١ ــ ١٣٢هـ) ولا في أيام العباسيين (وقد عاصر منهم الخليفتين السفّاح ١٣٢ ــ ١٣٦هـ والمنصور ١٣٦ ــ ١٥٩هـ). بل إنّ بعضَ المصادر تمضي أبعدَ من ذلك فتضع أبا حنيفة بين كبار المعارضين للأمويين والعباسيين على حدٍّ سواء. فقد دعم أبو حنيفة تمرُّدَ زيد بن علي بن الحُسين (١٢٢ هـ) على الأمويين، كما شجّع على المشاركة في ثورة محمد النفس الزكية،

(١) J. Schacht, The origins of Muhammedan jurisprudence, Oxford 1967, p. 269ff; ders. Introduction to the Islamic Law, Oxford 1970, p. 49ff; N.J. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburg 1964, p. 120ff.

وأخيه إبراهيم (١٤٥هـ)[1]. بيد أنّ هذه المُعارضة، إنْ كانت، سُرعان ما اختفت تماماً. فقد كان أبو حنيفة ما يزالُ حياً عندما ولي تلميذه المعروف زُفَر بن الهُذَيل العنبري (ـ ١٥٨هـ) قضاءَ البصرة. ولم يكد يمضي عقدان من السنين على وفاة إمام المذهب حتى كان تلميذه الأشهر أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (ـ ١٨٢هـ) يلي قضاءَ بغداد. وقد عيَّنه الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣هـ) بعد ذلك قاضِياً للقُضاة؛ فكان أولَ مَنْ تولّى هذا المنصب المستحدث وقد بقي فيه حتى وفاته. أمّا «صاحبُ» أبي حنيفة الآخر المشهور محمد بن الحسن الشيباني (ـ ١٨٩هـ) فقد ولي قضاءَ الرقّة ثم الري. وقد عمل حفيد أبي حنيفة إسماعيل بن حمّاد ابن أبي حنيفة (ـ ٢١٢هـ) قاضياً في مدنٍ مختلفة. ثم صار قاضياً للقضاة شأنه

---

(١) أبو الفرج الأصبهاني: **مقاتل الطالبيين**، شرح وتحقيق أحمد صقر، القاهرة ١٩٤٩، ص ١٤٦ (انتصاره لزيد بن علي)، ص ٣٦١، ٣٦٤ ـ ٣٦٥، ٣٦٦ ـ ٣٦٧، ٣٦٨ (انتصاره لإبراهيم بن عبد الله بن الحسن). وقارن بالخطيب البغدادي: **تاريخ بغداد**، نشرة الخانجي وتصوير دار الكتاب العربي ببيروت ١٩٧٩، ١٣/٣٨٤ ـ ٣٨٦ فصلٌ بعنوان: «ذكر ما حُكي عن أبي حنيفة من رأيه في الخروج على السلطان». ويحاول الملك الأيوبي المعظّم عيسى (ـ ٦٢٤هـ) في رسالةٍ له بعنوان: **السهم المُصيب في كبد الخطيب**، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٣٢م، ص ٦٠ ـ ٦٣، الردّ على فصل الخطيب البغدادي السالف الذكر؛ لكنّ حُججه غير مُقنِعة. ويذكر الموفَّق المكّي (ـ ٥٦٨هـ) في **مناقب أبي حنيفة**، نشر دار الكتاب العربي ببيروت ١٩٨١، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ تأييد أبي حنيفة لزيد بن علي، ويتجاهل موقفه من ثورة النفس الزكية وأخيه. ويذكر محمد زاهد الكوثري في **تأنيب الخطيب**، نشر دار الكتاب العربي ببيروت ١٩٨١، ص ١٠٢ ـ ١٠٥ روايات الخطيب البغدادي في أنّ أبا حنيفة كان يرى السيفَ، والخروجَ على الأئمة؛ فلا يُنكر أكثرها بل يقول: «ومع ما في هذه الأخبار من العلل لا ننكر أنّ مذهب أبي حنيفة مشهورٌ في قتال الظلمة وأئمة الجور إذا كانت المصلحةُ أغلب في قتالهم كما هو مشروحٌ في كتب المذهب...». ولا نملكُ سيرةً نقديةً حديثةً لأبي حنيفة حتى الآن. وقارن بعبد الحسين علي أحمد: **موقف الخلفاء العباسيين من أئمة أهل السنة الأربعة ومذاهبهم وأثره في الحياة السياسية في الدولة العباسية**، نشر دار قطري بن الفُجاءة بقَطَر ١٩٨٥، ص ٣٢ ـ ١١٠؛ وهي دراسةٌ غير نقدية لكنها تجمعُ كلّ ما قيل في مواقف أبي حنيفة من الدولتين والثائرين عليهما.

في ذلك شأن أبي يوسف من قبل؛ والحنفيّ الآخر يحيى بن أكثم (ـ٢٤٢هـ) من بعد[١]. ولا شكّ أنّ موقع الأحناف في الدولة ومنها تأثّر بتخلّي المتوكّل (٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ) عن الاعتزال. إذ ظلّ قسمٌ كبيرٌ من الأصوليين والمتكلمين الأحناف متعاطفاً مع المعتزلة حتى القرن الخامس الهجري[٢]. لكنّ ذلك لم يَحُلْ دون بروز قُضاةٍ من الحنفية بعد منتصف القرن الثالث ببغداد وغيرها.

وقد ترك الجيلان اللذان عملا في الدولة؛ في القضاء، وغيره من المناصب آثاراً عميقةً في المذهب. فعلى المستوى السياسي تناسى الأحناف التُراثَ الثوريَّ لشيخهم أبي حنيفة؛ فصارت الطاعة للسلطان واجباً دينياً في أوساطهم[٣]؛ كما صارت الجماعة متماهيةً مع الدولة في المفهوم. وهكذا صار المصر، والسلطان؛ شرطين لصحة إقامة الجمعة والعيدين عندهم. وفي مجالات الفقه الأخرى؛ غيّرت التجربةُ العملية مع السلطة، وفي القضاء من كثيرٍ من آرائهم ـ فقد صاروا على سبيل المثال مع الوقف بعد أن كان أبو حنيفة ضدّه؛ كما صاروا مع المُزارعة بعد أن كان شيخهم الأول متردداً في إقرارها؛ وحجروا على

---

(١) ابن قطلوبغا: تاج التراجم، نشر مكتبة المثنى، بغداد ١٩٦٢، ص ١٧ ـ ١٨، ١٩ ـ ٢٠، ٢٥، ٢٨، ٥٤، ٥٥، ٨١، ٨٧؛ والتميمي: **الطبقات السنية**، تحقيق عبد الفتّاح محمد الحلو، القاهرة ١٩٧٠، ١/٢١٨ ـ ٢٢١، ٢٢٥ ـ ٢٢٦. وقد جمع ابن فضل الله العمري في تراجمه للفقهاء الأحناف **بمسالك الأبصار** تراجم الأحناف الذين تولّوا مناصب بالدولة العباسية بين القرنين الثاني والرابع في صعيدٍ واحد؛ قارن بابن فضل الله العمري: **مسالك الأبصار**، تصوير معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بجامعة فرانكفورت ١٩٨٨، ٦/١٢ ـ ٦١.

(٢) انظر ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، نشر دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ١٣٥٩هـ، ٧/٢٨٧: «وفي سنة ثمانٍ وأربعمائة استتاب القادر بالله أمير المؤمنين فقهاء المعتزلة الحنفية فأظهروا الرجوع، وتبرأوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام...».

(٣) يذكر المعظّم عيسى في السهم المُصيب السالف الذكر، ص ٦٠، إجماعاً عن أبي حنيفة وأصحابه في صيغة عقيدةٍ فيه: «ولا نرى الخروجَ على أئمتنا وولاة أُمورنا وإنْ جاروا علينا، وندعو لهم...».

السفيه الحُرّ البالـغ العاقل بينما كان شيخهم الأول لا يرى ذلك أيضاً(١).

ويُهمُّني هنا لفت النظر إلى تـطورٍ آخر في المـذهب الحنفيّ لاتّصالـه بالطرسوسي والمماليك وهما موضوع المقالة. فالمدرسةُ الحنفيةُ لم تَمُتْ ببغداد بعد القرن الثالث؛ لكنّ نهضتها الثانية لم تتمّ في أقطار الدولة العباسية؛ بل في أواسط آسية حيثُ دخلت الحنفيةُ إلى تلك الأصقاع عبر إيران منذ القرن الثالث الهجري؛ وانتشرت بين الشعوب التركية هناك(٢). وعندما وصل السلاجقةُ إلى شرقنا قبل منتصف القرن الخامس الهجري بقليل؛ اكتشف أحناف بغداد القليلون أنّ هؤلاء حنفيـو المذهب سلطاناً ومُقاتلين وقُضاةً وفقهاء(٣). وقد أسهم فقهاءُ ما وراء النهر بين القرنين الرابـع والسابـع في إبراز المـذهب بحُلّةٍ جـديدةٍ إنْ من حيث الإشكاليات المطروحة؛ وإن من حيث طرائق النظر إلى التراث

---

(١) أبو يوسف: الآثار، نشر أبو الوفا الأفغاني، حيدر آباد الدكن ١٣٤٧هـ، رقم ٨٥٦ ــ ٨٥٩؛ وأبو يوسف: اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، نشر أبو الوفا الأفغاني، حيدر آباد الدكن ١٣٥٨هـ، ص ٤١ ــ ٤٢؛ والطحاوي: المختصر، نشر أبو الوفا الأفغاني، دار الكتاب العربي بالقاهرة ١٣٧٠هـ، ص٩٧، ١٣٣، ١٣٦ ــ ١٣٧؛ وسبط ابن الجوزي: إيثار الإنصاف في آثار الخلاف، نشر ناصر العلي الناصر الخليفي، الرياض ١٩٨٧، ص ٣٨١ ــ ٣٨٤؛ ورضوان السيد: المدينة والدولة في الإسلام في: مجلة الأبحاث م ٣٤ (١٩٨٦) ص ٦٧ ــ ٨٥؛ Schacht, Introduction 49-56; Coulson, History 120-143; Johansen, The all-embrancing Town and its Mosques; in ROMM XXXII, 136-161; N. Calder, Friday Prayer and the Juristic Theory; in BSOAS 49 (1986), 35-47.

(٢) انظر محمد محروس عبد اللطيف المدرّس: مشايخ بلخ من الحنفية، نشر وزارة الأوقاف ببغداد ١٩٧٧، ١ ــ ٢؛ وبخاصةٍ الفصلين الخاصّين بانتقال المذهب الحنفي إلى بلخ وانتشاره منها بالمشرق ١/ ١١٠ ــ ١٨٨؛ W. Madelung, The Spread of Maturidism and the Turks; in: Religious Schools and Sects in Medieval Islam, Variorum Reprints, London 1985, 109-168 a; ders. The Early Murjia in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism; in Religious Schools, 32-39 a.

(٣) d. Krawulsky, Briefe und Reden des Abu Hamid M. al-Ghazzali, Freiburg 1971, 74-78; H. Halm, Der Wezir al-Kunduri und die Fitna von Nishapur in Wd O VI (1971), 205-233; . Madelung, Religious Trends in Early Islamic Iran, 1988, pp. 32-38.

العراقي الأول للمدرسة. وفي عصر الطرسوسي؛ في منتصف القرن الثامن الهجري؛ كانت معظم كتب المذهب المعتمدة مستقدَمةً من الشرق؛ من أواسط آسية، وكانت معظم الشروح والتعليقات والحواشي الموضوعة عليها من هناك أيضاً[1].

II

الأحناف والمماليك

عمد السلطان المملوكي الظاهر بيبرس عام ٦٦٣ هـ إلى تعيين قُضاةٍ أربعةٍ للمذاهب السنية الأربعة بمدينة القاهرة. وحدث الشيءُ نفسه بعد شهورٍ قليلةٍ بسائر مُدُن مصر؛ فالشام. وتذكر المصادر أنّ قاضي قُضاة الشافعيّة المُعينّ كان ابن بنت الأعَزّ؛ وقاضي قُضاة المالكية شهاب الدين أبو حفص عمر بن عبد الله السبكي؛ وقاضي قضاة الحنفية بدر الدين ابن سلمان؛ وقاضي قُضاة الحنابلة شمس الدين القُدْسي. واختصّ السلطان الشافعية وقاضي قُضاتهم بالنظر في الأوقاف، وأموال الأيتام[2]. وفي المصادر تعليلاتٌ مختلفةٌ ومتناقضةٌ أحياناً لتصرف السلطان هذا ـ ذلك التصرف الذي بقي سائداً حتى العصر العثماني الذي استأثر الأحناف فيه بمفردهم بولاية القضاء. ولا تختلف الدراسات

(١) ينقل الطرسوسيّ في «تحفة الترك» على سبيل المثال عن السرخسي، والكاساني، والأسبيجابي، والمرغيناني، وابن مازه، وخواهر زاده، والبابرتي، والوَبَري. ولا يستشهد إلّا بأقوال محمد بن الحسن الشيباني من العراقيين، ومن كتاب السِيَر بالذات.

(٢) انظر عن تصرف السلطان الظاهر هذا القلقشندي: صبح الأعشى، نشرة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ٣٤/٤، والمقريزي: الخطط، طبعة بالأوفست بمكتبة المثنّى ببغداد عن الطبعة المصرية القديمة، بدون تاريخ، ٢٠٩/٢؛

A. Schimmel, Kalif und Kadi im spätmittelalterhichen Ägypten (1942), 30 ff; A. Schimmel, Some Glimpses of the Religious Life in Egypt during the Later Mamluk Period; in IS IV (1965), 353-355. Escovitz, The office of Qâdi al-Qudāt; in Cairo under the Bahri Mamlūks, Berlin 1984, 20-40; ders. The Establishment of four Chief Judgeships in the Mamluk Empire, in Jaos 102 (1982), 529-548; J.S. Nielsen, Sultān al-Zāhir Baybars and the Appointment of four Chief Qādis. in SI 60 (1984), 167-176.

الحديثة في المسألة عن المصادر القديمة من حيث الإغراق في التأويل واتهام السلطة المملوكية بالتلاعب بالقضاء. ولكي نفهم أُصول إجراء السلطان الظاهر، وأبعاده؛ علينا أن نُلاحظَ أنه لم يكن جديداً تماماً. فالعباسيون كثيراً ما عينوا بعاصمتهم بغداد من قبلُ لقضاء القُضاة، وللقضاء في جانبي العاصمة رجالاً من شتّى المذاهب[١]. والفاطميون اعتادوا أن يولّوا قاضياً من الشافعية وآخر من المالكية بدمشق والقاهرة ـ بالإضافة لقُضاتهم من رجالات المذهب الاسماعيلي[٢]. والنوريون والصلاحيون بنوا مدارس لمختلف المذاهب. وفي عهد الملك الصالح نجم الدين أيّوب بُنيت المدرسة الصالحية التي جمعت بين جنباتها المذاهب السنية الأربعة[٣]. الجديد في تصرف السلطان الظاهر تعيينُهُ قُضاةً للمذاهب الأربعة بسائر مُدُن الدولة المملوكية؛ على الرغم من أنّ هذه المذاهب لم تكن على نفس الدرجة من الانتشار بين الناس بمصر والشام. فقد كان الشافعيةُ هم الكثرة الساحقة بمصر والشام؛ مع قلةٍ من المالكية بمصر، وقلّةٍ من الحنابلة بدمشق، وقلةٍ من الحنفية بالقاهرة ودمشق. وقد اقتصر انتشار المذهب الحنفي على رجالات السلطة (= أرباب السيوف) من الترك أيام السلاجقة والنوريين والصلاحيين؛ ثم تزايد عددهم بعض الشيء مع ازدياد موجات الاقتلاع والهجرة باتجاه الشام ومصر مع بدايات الهجمات المغولية على مشرق دار الإسلام. بيد أنّ غلبة الأحناف بين رجالات السلطة ما كانت لتشكّل سبباً لنشر قُضاةٍ منهم في سائر أنحاء الدولة؛ ذلك أنه كان يمكنُ

---

(١) قارن على سبيل المثال بابن الجوزي: المنتظم ٧/٢٦٦، ٨/٩١، ١١٩، ٢٨٧ (عن القضاة الأحناف)، والمنتظم ٨/٢٦٥ ـ ٢٧٠ (عن القضاة الشافعية). ولم يلِ القضاء من المالكية ببغداد غير القاضي عبد الوهّاب (ـ ٤٢٢هـ)؛ قارن بمقدمتي على قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، بيروت ١٩٧٩، ص ٥٧ ـ ٦٢. وانظر عن الحنابلة ببغداد؛ H. Laoust: Le Hanbalism sous le Califat de Bagdad; in REI (1959), 67-128.

(٢) Ira Lapidus, Ayyūbid Religious Policy and the Development of the Schools of Law in Cairo; in Colloque International sur l'histoire du Caire (1970), 279-286; Escovitz, The office of Qâdi al-Qudât; op. cit. 22-24.

(٣) المقريزي: الخطط ٢/٣٧٤.

تعيينُ قُضاة العسكر من بينهم فيتحقّق بذلك الغرضُ؛ لو أنه كان الفصل في الخصومات بين أتباع المذهب من جانب قُضاةٍ منهم[١]. من جهةٍ ثانيةٍ فإنه لم يكن بالشام من المالكية غير بضعة أفرادٍ من أصلٍ مصريٍّ أو مغربـي؛ وكان الحنابلةُ موجودين بحيٍّ واحد من أحياء دمشق[٢] ــ ومـع ذلك فقد ولّى السلطانُ قُضاةً منهم بسائر مُدُن الشام. لذا فلا يمكن القول إنّ تعيينَ قُضاةٍ من المذاهب الأربعة في سائر نواحي الدولة سببُهُ حاجةُ الناس إلى ذلك ــ مـع أنّ الناسَ أفادوا من ذلك ولا شكّ. وفي الوقت نفسه؛ فإن تعليل المصادر لهذا الإجراء بانزعاج بعض أُمراء المماليك بالقاهرة من صلابة القاضي الشافعي لا يشكّلُ سبباً كافياً إذ كان بإمكان السلطان عزل القاضي، والمجيء بآخر أكثر تجاوباً وخضوعاً. على أنّ ما يجعلُ هذا التعليل غير مقبول بتاتاً الإبقاء على القاضي المشكوّ منه؛ أعني ابن بنت الأعزّ؛ في منصبه في التعيينات الجديـدة؛ بل واختصاصه بصلاحياتٍ قدّمته على الآخرين كما سبق أن ذكرتُ. وهكذا يكونُ علينا أن نبحثَ عن أُصول هذا التنظيم في سياقٍ أوسـع يتّصل بطبيعة السلطة المملوكية، وفهمها لذاتها ودورها في دار الإسلام والعالم. ففي العام ٩٥٩ هـ بعد مُضِيّ سنواتٍ ثلاثٍ على سقوط الخلافة العباسية ببغداد على يد المغول؛ أَلجأَ المماليكُ بالقاهرة رجلاً من سُلالة بني العبّاس، واعترفوا به أميراً للمؤمنين مقرّه القاهرة. ويكشفُ هذا التصرُّف عن وعيٍ بالتاريخ، وبالأمّة؛ يعتبـر دار الإسلام وحدةً واحدةً، وأمته أمةٌ واحدةٌ مستمرةٌ في التاريـخ والحاضر رمزُها الخليفةُ العبّاسيُّ أميرُ المؤمنين الذي تتطلـع إليه أبصارُ المسلمين في العالم كلّه: «فلمّا تمت البيـعة قلّد الإمامُ المستنصر بالله السلطانَ الملكَ الـظاهرَ البـلادَ

(١) قارن عن قاضي العسكر؛ القلقشندي: صبـح الأعشى ٤/٦٣؛ .Escovitz; op. cit 187-189. ومـع ذلك فإنّ الطرسوسي يشكو في تحفة الترك ق ٢٦ أ ــ ٢٦ ب من أنّ السلاطين كثيراً ما عينوا الشافعية في قضاء العسكر مـع أنّ الشافعية لا يقبلون شهادة الجند!.

(٢) ابن عبد الظاهر: الروض الزاهر، تحقيق عبد العزيـز الخُويـطر، الريـاض ١٩٧٦، ص ٩٩ ــ ١١٢؛ والمقريزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد مصطفى زيادة، القاهرة ١٩٥٦، ١/٢/٤٥٦؛ Schimmel, Kalif und Kadi; op. cit. 20ff; Ayalon, Studies on the Transfer of the Abbasid Caliphate; in Arabica VII (1960), 41-49.

الإسلامية وما ينضافُ إليها، وما سيفتَحُه الله على يـديه من بـلاد الكفّار . . .»[١] . وخاطبه في العهد الذي كلّفه به قائـلاً[٢]: « . . وبكَ صانَ الله حِمى الإسلام من أن يُبْتَذَلَ، وبِعزمِكَ حفظ الله على المسلمين نظامَ هذه الدُوَل». لقد تحوّلت القاهرة مقرّ السلطة المملوكية بعد موقعة عين جالوت ضدّ التتار عام ٦٥٨ هـ وانتقال الخلافة العباسية إليها عام ٦٥٩ هـ إلى عاصمةٍ لدار الإسلام[٣] ، وصار السلطان المملوكي سلطاناً لـلإسلام والمسلمـين»[٤] : «فتماسَكَ . . رَمَقُ الإسلام، وبقيت بقية الدين. ولولاها لا نصدع شعب الأمّة، ووهى عمودُ المِلّة، ووصلت خيلُ عبدة الشمس إلى أقصى المغارب . .». وهذا الفهم السياسي / الديني للذات والدَور في مواجهة الصليبيين والتتار من جهة، وإعادة الخلافة العبّاسيّة الجامعة من جهةٍ ثانية هو الذي كان وراء تعيين القُضاة الأربعة بسائر أنحاء المملكة. فمنذ القرن الرابـع الهجريّ صارت المذاهبُ الأربعةُ ممثّلةً للإسلام السنّيّ كلّه على المستوى الشعبـي. وفي أوقات الأزمات، وتفاقم التحديات؛ كانت هذه المذاهب مـراكز للتضـامن والفعالية الفكـريـة والاجتماعية. وبخاصّةٍ أنّ شيوخ المذاهب وفقهاءَها صاروا الحُماةَ للشريعة، والموكَلين بتأويلها، وتمثيلها في المجتمـع والدولة[٥] . وقد كسب المماليكُ تأييد النُخَب السياسية لمواجهة التحديات العسكرية، واحتضان الخلافة العباسية؛ فكان من المنطقيّ ــ وهذا فهمهم لدورهم في دار الإسلام ــ أن يتّجهوا لكسْب النخبة الدينية، والفئات الشعبية باحتضان المذاهب الأربعة فيعني ذلك احتضاناً للإسلام السنّيّ كلّه، وعلى المستويات كافّة. ولأنّ الشافعية

(١) المقريزي: السلوك ١/٢/٤٥٠.

(٢) ابن عبد الظاهر: الروض الزاهر، مصدر سابق، ص ١٠٧ ــ ١٠٨.

(٣) يقول العمري في مسالك الأبصار، تحقيق دوروتيا كرافولسكي، بيروت ١٩٨٦، ص ٩٦: «مملكة مصر والشام والحجاز وتلك عمود الإسلام، وفُسطاط الدين».

(٤) ابن فضل الله العمري: مسـالك الأبصـار، تحقيق Klaus Lech، ويسبادن ١٩٦٨، ص ٧ ــ ١٠.

(٥) Lapidus, Ayyūbid Religious Policy; op. cit. 280-284; ders. Muslim Cities and Islamic Societies; in Middle Eastern Cities, ed. I. Lapidus 1969, 60-69; H. Halm, Die Ausbreitung der Shafūtischen Rechtsschule. Wiesbaden 1974, 23-31; R. Bulliet, The Patricians of Nishapur, Cambridge / Mass 1972, 11-16.

كانوا كثرةً كاثرةً بين الناس؛ فقد احتفظ لهم المماليك ببعض الامتيازات من بين قُضاة القُضاة الأربعة. على أنّ هذه المجالات التي آختصُّوهم بها كانت مُفيدةً لهم أيضاً كما سنرى فيما بعد.

وقد بدا لأول وهلةٍ أنّ الحنابلة ثم الحنفية كانوا أكبر المستفيدين من إجراء السلطان إذا لاحظْنا ضآلة أعداد أتباع المذهبين بمصر والشام. لكنّ الأحناف لم يرضوا تماماً بذلك؛ إذ كانوا يطمحون لأكثر منه بالنظر إلى أنّ المماليك (= أرباب السيوف) كانوا كلّهم منهم تقريباً. وتضارُب المصالح هذا بين رجالات المذاهب الأربعة، وصراعهم على المناصب، وعلى الاستئثار بالدولة[١]؛ هو السياق الذي كتب فيه الطرسوسيُّ الحنفيُّ رسالته[٢]: «تحفة التُّرْك فيما يجب أن يُعمل في المُلْك» حوالي منتصف القرن الثامن الهجري. فهو يُحاولُ إقناع السلطان المملوكي بتحويل المذهب الحنفي إلى «قانون» للدولة، وإهمال المذاهب الأخرى ــ باعتبار أنّ المماليك أحنافٌ، وأنّ المذهب الحنفيّ هو الأوفَقُ للسلطة والسلطان.

---

(١) يبدو أنّ الشافعية لم يكونوا راضين أيضاً عن مشاركة القضاة الآخرين لهم ــ إذ يذكر أبو حامد القدسي الشافعي في مخطوطته: دول الإسلام الشريفة البهيّة حُلُماً رُئي فيه السلطان الظاهر بيبرس بعد وفاته، وسُئل عن منزلته عند الله عز وجلّ فقال إنه حُوسِبَ حساباً شديداً على تعديده لقضاة القضاة (أدينُ بروئية المخطوطة للأستاذ U. Haarmann أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة فرايبورغ بألمانيا الاتحادية).

(٢) استعملتُ في هذه الدراسة عن الطرسوسي و«تحفة الترك» مخطوطةً واحدةً للكتاب (Berlin, Nu. 5614) الورقات ١٥ ــ ٤٥. وهي جزءٌ من مجموع يضمُّ بالإضافة للتحفة كتباً أُخرى. ويورد الطرسوسي رسالةً له عن الجامع الأموي ضمن التحفة. والمخطوطة غير مؤرّخة؛ وهي بخطٍّ نسخيٍّ قديم. لكن يغلب على الظن أنه ليس خطّ المؤلّف لكثرة الأخطاء التي فيها. ويذكر الزركلي في الأعلام ٤٥/١ ــ ٤٦ مخطوطة ثانية للكتاب بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنوّرة (فقه حنفي ــ رقم ٨٣). وقد نشرت G.L. Guellil فصولاً من كتاب الإعلام للطرسوسي، وقدّمت بمقدمةٍ عن الطرسوسي وكتبه لكنها لم تعرف «تحفة الترك» هذه؛ G.L. Guellil, Damaszener Akten des 8/14 Jahrhunderts nach at-Ṭarsūsi's K. al-I'lam, Bamberg, 1985.

III

الطرسوسي و«تحفة الترك»

هو نجمُ الدين أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن أحمد الطرسوسي. وُلد بدمشق عام ٧٢٠ هـ وقد تولّى والدُهُ عماد الدين علي نيابة قضاء الحنفية بدمشق منذ العام ٧٢٢ هـ وعندما توفّي قاضي القُضاة الحنفي صدر الدين البصروي عام ٧٢٧ هـ صار عماد الدين قاضياً للقُضاة. وفي مطالع الأربعينات جعل عمادُ الدين ابنَهُ نجم الدين نائباً له، ثم تنازلَ له عن قضاء القُضاة عام ٧٤٦هـ فاحتفظ نجمُ الدين بمنصب قاضي قُضاة الأحناف بدمشق حتى وفاته عام ٧٥٨هـ. وتذكر كتب التراجم الحنفية لعماد الدين الطرسوسي أحد عشر مؤلفاً؛ منها اثنان في العقيدة والتراجم، والباقي في مسائل فقهية تفصيلية شغلته — فيما يبدو — في تجربته اليومية نائباً لقاضي القُضاة، ثم قاضياً للقُضاة في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون (٦٩٣ — ٧٤١هـ) وعهود أبنائه؛ وبخاصة السلطان الناصر حسن الذي كتب الطرسوسي — في الغالب — رسالتَهُ «تحفة التُرك» في عهده[1].

رتّب عماد الدين الرسالة على شكل النوع الأدبيّ المعروف بـ «مرايا الأمراء» أو «نصائح الملوك»؛ لكنّ القضايا التفصيلية التي عالجها فيها فقهيةٌ بحتة. وقد رمى من ورائها إلى إقناع السلطان المملوكي — كما ذكرت — بأنّ

---

(١) انظر عنه ابن تغري بردي: المنهل الصافي، تحقيق محمد محمد أمين، القاهرة ١٩٨٤، ١/١٢٩ — ١٣٠؛ وابن حجر: الدرر الكامنة، تحقيق محمد سيّد جاد الحقّ، القاهرة ١٩٦٦، ١/٤٤ — ٤٥؛ والنعيمي: الدارس في تاريخ المدارس، دمشق ١٩٤٨، ١/٦٢٣؛ وابن قطلوبغا: تاج التراجم، مصدر سابق؛ ص ٤؛ والقرشي: الجواهر المضيّة، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة ١٩٧٨، ١/٨١؛ والتميمي: الطبقات السنية، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة ١٩٧٠، ١/٢٤٦ — ٢٤٨؛ وابن طولون: قضاة دمشق، تحقيق صلاح الدين المنجد، دمشق ١٩٥٦، ص ١٩٨ — ١٩٩. وعلى الورقة الأولى من المخطوطة التي استعملتُها ملاحظة قصيرةٌ عنه هذا نصُّها: «كتاب تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلك. من مؤلّفات القاضي العلّامة المعروف =

المذهبَ الحنفيّ هو الأقربُ للشريعة؛ والأوفَق للسلطان. وتنقسمُ الرسالةُ إلى اثني عشر فصلاً هي[1]:

١ ــ «في بيان (شرعية) سلطنة التُرك، ولا يُشترط أن يكون السلطان مجتهداً ولا قُرشياً، وذِكْر مذهب الشافعيّ في هذا الفصل في ذلك كلّه، ويندرجُ في هذا الفصل مذهبُ أبي حنيفة رضي الله عنه بأنه أوفقُ للتُرك من مذهب الشافعي».

٢ ــ «في جواز التقليد منهم عندنا خلافاً للشافعي».

٣ ــ «في الجواب عن القصص أنه أنواعٌ. ويندرجُ فيه اعتبارُ أحوال من تُفوّضُ إليه ولايةٌ من الولايات مثل نيابة السلطنة وولاية الوزارة والقضاء، وولاية الشُرَط إلى غير ذلك؛ وكيفيةُ كلِّ ولايةٍ بحسبها».

٤ ــ «في كشف أحوال الوُلاة والدواوين، وما يُفعل بالواحد منهم إذا ظهرت منه خيانة».

٥ ــ «في الكشف عن أحوال القُضاة ونوّابهم، وبيان ما يستحقُّهُ الخائنُ منهم».

٦ ــ «في النظر في أحوال الرعية، والأوقاف، وجهات البرّ».

٧ ــ «في النظر (في) أمر الجسور والقلاع والمساجد والثغور، وجميع ما يتعلّقُ بمصالح، وكسوة الكعبة، وإصلاح طريق الحاجّ».

٨ ــ «في صرف أموال بيت المال على اختلاف أنواعها وبيان مصارفها».

= بابن الطرسوسي الحنفي مواهب الرحمن. قال: وهذا الكتاب من حقّه أن يُكتب بالذهب لأنّ فيه علوماً وفوائد وهو من الذخائر النفيسة. وله أيضاً: كتاب الوسائل إلى تحرير المسائل وهو كتابٌ نفيس. وله أيضاً: النور اللامع ...». أمّا كتبه فهي: رفع الكلفة عن الإخوان فيما قُدّم فيه القياس على الاستحسان، ومناسك الحجّ، والاختلافات الواقعة في المصنفات، ومحظورات الإحرام، والإشارات في ضبط المشكلات، والفتاوى في الفقه، والإعلام في مصطلح الشهود والحكّام، والفوائد المنظومة في الفقه. أمّا رسالته: النور اللامع فقد اقتبسها في تحفة الترك على الورقات ٢٩ ب ــ ٣١ب. وقد ذكرت Guellil في أطروحتها السالفة الذكر أنّ هناك ورقات قليلة من النور اللامع ببرلين رقم ٦٠٧٨ غير كاملة. والحقيقة أنّ هذه هي الرسالة كلّها، وتدور حول أوقاف الجامع الأموي، والطريقة الشرعية في إدارته وإدارتها.

(١) تحفة الترك ق ١٦ ب ــ ١٧أ.

٩ ــ «في الأموال التي تُؤخَذُ مصادرةً، وبيان وَجْه أخذها، ومن يستحقُّ أن تُؤخَذَ منه، وبيان صَرْفها».
١٠ ــ «في هدايا أهل الحرب للسلطان والأمراء وهدايا السلطان لهم».
١١ ــ «في ذكر أحكام البُغاة والخوارج على السلطان».
١٢ ــ «في الجهاد وقسمة الغنائم».

سبق أن ذكرْتُ أنّ الطرسوسيّ نظّم رسالتَهُ من حيث الشكل على نهج كتب نصائح الملوك. أمّا في المضمون فهناك مشابه من ثلاثة أجناسٍ أدبيةٍ أخرى هي: كتب الأحكام السلطانية، وكتب اختلاف الفقهاء، وكتب الإصلاح السياسي والديني التي عُرفت في العصر المملوكي. فليست الرسالةُ في الحقيقة «نصيحةً للسلطان» وإن ادّعى الطرسوسيُّ ذلك؛ لأنّ المؤلِّف لا يعرضُ سياساتٍ عمليةً تخدم السلطان واستمراره شأن كتب «مرايا الأمراء»؛ بل يخوضُ صراعاً عنيفاً ضدّ الشافعيّة بالذات الذين كانوا يتقدمون الأحناف في المرتبة في الدولة. كما أنه لا يمكنُ اعتبارُها من مؤلَّفات الأحكام السلطانية شأن كتاب مُعاصره ابن جماعة (ــ ٧٣٣هـ) «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام»؛ لأنها لا تعرضُ تصوراً شاملاً لنظرية الدولة، ومؤسَّساتها التقليدية من وجهة نظرٍ فقهية. وهي تذكّرنا أكثر ولا شكّ بكتب الإصلاح التي عُرفت في العصر المملوكي وإنْ لم تستوف شروطها. وأولُ ما يخطُرُ بالبال في هذا الصدد رسالتا ابن تيمية (ــ ٧٢٨هـ) «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، وتاج الدين السبكي الشافعي (ــ ٧٧٢هـ) «مُعيد النعم ومُبيد النقم». لكنّ هذا الانطباع سرعان ما يتضاءلُ عند المُضيّ مع الطرسوسي في جدلياته ضدّ الشافعيّة ليترسَّخ الانطباعُ بأنها من كتب الاختلاف الفقهيّ رغم استمرار الأهداف الجانبية الأخرى: النصح للسلطان، والدعوة للإصلاح، ومُحاولة الانخراط في تقليد مؤلَّفات الفقهاء في الأحكام السلطانية.

* * *

يقول الزبيدي: إذا أُطلق أهل السنة والجماعة فالمُرادُ بهم الأشاعرة

والماتريدية[١]. ويقول تاج الدين السبكي الشافعي (ـ٧٧٢هـ) في «مُعيد النعم»[٢]: «وهؤلاء الحنفية والشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة يدٌ واحدةٌ في العقائد ـ كلّهم على رأي أهل السنة والجماعة، يدينون الله تعالى بطريق شيخ السنة أبي الحسن الأشعري لا يحيد عنها إلا رعاعٌ من الحنفية والشافعية لحقوا بأهل الاعتزال، ورعاع من الحنابلة لحقوا بأهل التجسيم. . .». أمّا اعترافُ الزبيدي بالآخرين فهو غيرُ مشروطٍ هنا؛ لكنّ الزبيدي والأحناف هم الذين كانوا في موضع الاتّهام. ورغم أنّ اعتراف السبكيّ مشروطٌ؛ فإنه ما جاء إلّا بعد أجيالٍ من الصراع والجدل بين فقهاء ومتكلّمي أهل السنة. فمُعاصرو أبي حنيفة وتلامذته من أصحاب الحديث والمالكية والشافعية ما كانوا يرون أنهم من «أهل السنة والجماعة» لعدة أسباب: اختلافُهُم معهم حول مفهوم الإيمان، وتطرُّفُهُم (أي الأحناف) في الأخذ بالرأي على حساب الآثار، وصيرورة كثيرٍ منهم إلى الاعتزال في العقيدة، واقترابهم أكثر من الضروريّ من السلطة والسلطان. ثم تبلور اتّجاهٌ عقديٌّ سلفيٌّ حنفي بمصر والشام مطالع القرن الرابع بدا في عقيدة الطحاوي (ـ ٣٢١هـ) الحنفي، وظهر التُّرْكُ في القرن الخامس الهجريّ حُماةً للإسلام السُنّي من أقصى المشرق وحتى الشام ومصر وآسية الصغرى؛ وكانوا شديدي التعصُّب للأحناف فانتهى الجدلُ العقديُّ حول سُنِيّة الأحناف؛ وتركّز النزاعُ في المسائل الفقهية التفصيلية. يبدو ذلك في رسالة إمام الحرمين الجويني الشافعي (ـ ٤٨٣هـ) في نُصرة الشافعية على الأحناف؛ وفي مؤلَّفات سِبط ابن الجوزي الحنفي (ـ ٦٥٤هـ) في الانتصار للأحناف على الشافعية[٣]. ويُمكنُ اعتبارُ رسالة الطرسوسيّ هذه متابعةً

---

(١) الزبيدي: إتحافُ السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، طبعة بيروت المصوّرة، بدون تاريخ، ٦/٢.

(٢) تاج الدين السبكي: مُعيد النعم ومُبيد النقم، نشرة محمد علي النجار وآخرين، القاهرة ١٩٤٨، ص ٧٥.

(٣) لإمام الحرمين الجويني رسالةٌ صغيرةٌ عنيفةٌ في مُجادلة الأحناف عنوانها: مُغيث الخلق في ترجيح القول الحقّ، نشرة القاهرة ١٩٣٤. أمّا سبط ابن الجوزي فقد كتب ثلاثة كتبٍ =

للجدل الفقهيّ بين الطرفين؛ مع أمرين جديدين بارزين أولهما مصيرُ الأحناف هنا إلى الهجوم بعد أن كانوا دائماً في مواقع دفاعية؛ لا لشيء إلّا لأنّ رجالات السلطة منذ ظهور السلاجقة كانوا أحنافاً فيما عدا صلاح الدين الأيوبيّ الذي كان شافعيّ المذهب. وثانيهما بروز فكرة تحويل المذهب إلى قانونٍ يسودُ الدولة بينما كان الجدلُ السابقُ فقهياً وتفصيلياً ومحدودَ الأهداف. وهناك إشاراتٌ إلى ميولٍ شافعيةٍ لدى السلطان الناصر حسن بن محمد بن قلاوون ربما كانت بين أسباب إثارة الأحناف، ودفعت إلى هجومٍ كهجوم الطرسوسي. إذ لم يكن وحيداً في ذلك؛ بل إنّ الأمير صرغتمش الناصري (ــ ٦٥٩هـ) طلب من قاضي قضاة الحنفية بمصر سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي (ــ ٧٧٣هـ) الردّ على كتابٍ كان فخر الدين الرازي (ــ ٦٠٦هـ) قد ألّفه ضدّ الحنفية؛ فقام السراج بترجمة الكتاب عن الفارسية، وردَّ عليه مسألةً مسألةً في رسالةٍ بعنوان: «الغُرّة المُنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة»، وذلك كلّه في الفترة التي كتب فيها الطرسوسي على ما يبدو.

IV

قضايا الجَدَل والصراع

يبدأُ الطرسوسيُّ رسالته على طريقة أصحاب كتب نصائح الملوك فيقول إنّ هدفه من وراء عمله كلّه[1]: «بذل النصيحة (للسلطان) بقدر الإمكان»؛

= في مُجادلة المذاهب الأخرى وبخاصة الشافعية، هي: الانتصار والترجيح للمذهب الصحيح، وإيثار الإنصاف في مسائل الخلاف، والانتصار لإمام أئمة الأمصار. وللزمخشري المشهور (ــ ٥٣٨هـ) كتابٌ اسمه رؤوس المسائل عن المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية. والزمخشري حنفي لكنه شديد الهدوء والموضوعية بحيث يمكن القول إنّ كتابه هو في اختلاف العلماء، وليس في جدل الشافعية مع الحنفية أو العكس. وللغزالي (ــ ٥٠٥هـ) هجومٌ عنيفٌ على الحنفية في آخر كتابه المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر بدمشق، ١٩٨٠، ص ٥٠٠ ــ ٥٠٤.

(١) تحفة الترك ق ١٦ أ.

«فإنّ الله جعل حفظ نظام الأنام بالسلطان، وأدام له الأيام بالقبول في الشريعة والإحسان»؛ «ولم أقصد بذلك سوى القيام بهذا الواجب، وحِفْظ نظام المُلْك». لكنه بعد إيضاح الفصُول التي كسر عليها أُطروحَته ينطلق مباشرةً للهجوم على الشافعية؛ وفي مسألةٍ شديدة الحساسية هي مسألة شرعية السلطة المملوكية. يذكر الطرسوسيُّ أنّ أبا حنيفة وأصحابَهُ لا يشترطون في صحة تولية السلطان[1] : «أن يكونَ قرشياً ولا مجتهداً ولا عَدْلاً. بل يجوز التقليد (عندهم) من السلطان العادل والجائر . . .». بعد هذا يدّعي الطرسوسيُّ أنّ الشافعية لا يقولون بشرعية السلطنة المملوكية في الحقيقة لأنهم يشترطون في متولّي السلطة شروطاً لا تتوافر في التُرْك والمماليك: «وقال الشافعيُّ ـ فيما نقل الرافعيُّ عنه في كتاب الجنايات الموجبة للعقوبات ـ : شروطُ الإمام أن يكونَ مكلَّفاً مسلماً حراً مجتهداً شجاعاً سميعاً بصيراً ناطقاً قرشياً. . . وقال الماورديُّ في الأحكام السلطانية . . . وإنما أصل الإمامة التحلّي بالشروط المعتبرة السبعة . . العدالة بشروطها . . . والعلم المؤدّي إلى الاجتهاد . . . وسلامة الحواسّ والأعضاء . . . وصحة الرأي . . . والشجاعة . . . والنسب وهو أن يكون قرشياً . . . وقال النوويُّ في الروضة: ويُشترط للإمام كونه مسلماً مكلَّفاً عدلاً حراً ذكراً قرشياً مجتهداً شجاعاً . . .»[2] . ويختمُ الطرسوسيُّ هذه الفقرة الخطرة بالنتيجة المنتظرة: «فهذه عباراتُ الشافعية في هذه الكتب التي نقلنا (منها) المسألة. وكلُّهُم شرطوا أن يكونَ السلطان مجتهداً قرشياً. وهذا لا يوجَدُ في الترك ولا في العجم فلا تصحُّ سلطنة التُرْك عندهم . . .»؛ وهذا أمرٌ سيِّءٌ لما فيه «من الإيذاء للسلطان بصرف الرعية عنه . .». والشافعيةُ إذ يُسيئون للسلطان بإنكار شرعيته عليه ـ فيما يزعم الطرسوسي ـ ؛ يسيئون إلى أنفسهم

(١) تحفة الترك ق ١٧ أ.

(٢) يذكر الطرسوسي رأي الشافعي الوارد في كتاب الأمّ، نشرة مصوَّرة بدار الشعب بالقاهرة عن طبعة بولاق، بدون تاريخ، ١/١٤٣ ـ ١٤٤ ورأي النووي عن روضة الطالبين له، نشرة المكتب الإسلامي ببيروت ودمشق، بدون تاريخ، ١٠/ ٤٢. ورأي الماوردي عن الأحكام السلطانية له، نشرة Enger ,Bonn 1853، ص ٥ ـ ٦.

أيضاً إذ يقبلون الولاية منه والتعاوُنَ معه[١] : «لأنّ مَنْ لا يصلُحُ أن يكونَ سلطاناً كيف يصحُّ التقلُّدُ منه»!.

والحقُّ أنه لا يمكن فهمُ دعاوى الطرسوسي هذه أو هضمها بسهولة. لأنّ الشافعيّة؛ بل وجمهور الفقهاء حتى أيّامه لم يتنازلوا عن شرط القرشية بالنسبة للخليفة أمير المؤمنين؛ وليس بالنسبة للسلطان. والنصوصُ التي ذكرها عنهم تنصُّ بصراحةٍ على أنّ المقصود الإمامة والإمام ــ والمماليكُ لم يكونوا أمراءَ للمؤمنين؛ بل سلاطين كلّفهم الخليفة العباسيُّ الذي احتضنوه بالقاهرة؛ بتولّي إدارة الدولة الإسلامية باسمه. والماورديُّ الذي يذكُرُهُ الطرسوسي كحجةٍ على الشافعية هو واضعُ نظرية «الدولة السلطانية» من خلال «إمارة الاستيلاء» التي ذكرها في **الأحكام السلطانية**، والتي تعني[٢] : «أن يستولي الأمير بالقوة على بلادٍ يقلّده الخليفةُ إمارتها، ويفوّض إليه تدبيرها وسياستها . . . ». وقد عَلَّلَ الماورديُّ أسباب المصير إلى قبول هذا السلطان شبه المطلق رغم وجود الخليفة بما في ذلك «من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية»، و«حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة»، و«اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر ليكون المسلمون يداً على مَنْ سِواهُم»[٣] . لذا فإنّ دعوى الطرسوسي تتضمن مُغالطةً مكشوفةً ألجأهُ إليها الإمعان في الجدل مع الشافعية.

وهناك مسائل أخرى ذات طبيعةٍ سياسيةٍ يُجادلُ فيها الطرسوسي الشافعية، ويعتبر مذهبه أقرب لمصالح الدولة والسلطان. من هذه المسائل قضية صلاة الجمعة والعيدين. فالأحناف ــ حسب الطرسوسي ــ لا يجيزون الجمعة والعيدين إلا بحضور السلطان أو نائبه أو إذنه. بينما يجيز الشافعية كلّ ذلك بدون السلطان أو إذنه[٤] . وهذه القضيةُ صحيحةٌ في الأساس. فالأحنافُ

---

(١) تحفة الترك ق ١٧ ب.

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية؛ مصدر سابق، ص ٥٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٤) تحفة الترك ق ١٨ أ ــ ١٨ ب. وقارن برأي الحنفية وتعليلاته في مختصر الطحاوي ص ٣٥، والمبسوط ٢/٢٥، وبدائع الصنائع، نشرة مصر ١٣٧٧هـ، ٢/٦٦٤. وانظر =

يشترطون المصر، والسلطان للجمعة والعيدين؛ بينما لا يشترط الشافعيةُ ذلك. لكنّ هذا كلّه يتّصل بالأفهام المختلفة في المذهبين لمعنى المدينة والمصر، وعلاقة صلاة الجمعة والجماعة بالسلطان السياسي في القرنين الثاني والثالث للهجرة؛ وليس المقصودُ بذلك معارضة السلاطين أو الخروج على الدولة. فالقضيةُ بينهم في الحقيقة هي قضيةُ علاقة الشريعة بالسياسة؛ وهي قضيةٌ سبق أن ألمحنا إليها[1] عند عرض تطور المذهب في عهدي الجيل الثاني والثالث من أجيال الحنفية. ومحمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ) مؤسّس المذهب عاش في حقبة سطوة الأحناف لحسن علاقاتهم بهارون الرشيد، والمأمون؛ وهي حقبةٌ كان فيها الصراعُ على أشدّه بين أصحاب الحديث، والسلطة السياسية. ولذا تنفصل الشريعة عن السياسة بشكلٍ أوضح لدى الشافعية والحنابلة مقارنةً باتجاه الحنفية. ويمكن إيضاحُ ذلك بمَثلِ الزكاة التي انفصلت في وقتٍ مبكر عن مجال عمل الدولة في وعي المسلمين وتصرُّفاتهم استناداً إلى الفصل بين «الأموال الظاهرة»، والممتلكات الأخرى. فمن المعروف أنّ أبا بكر الصّدّيق (١١ ـ ١٣هـ) قاتل العرَب بعد وفاة الرسول صلواتُ الله وسلامُهُ عليه لفصلهم الصلاةَ عن الزكاة؛ أي لإبائهم أداءَ الزكاة للسلطة الإسلامية بالمدينة المنورة. بيد أنّ عثمان بن عفّان الخليفة الراشديّ الثالث (٢٣ ـ ٣٥هـ) أوكل إلى الناس أداءَ زكواتهم؛ أي أنه اعتبر الزكاة فرضاً فردياً مثل الصلاة الأفرادُ هم المُوجَلون بأدائها بالطريقة والوقت الذي يختارون، والتبعة عليهم أمام الله سبحانه وليس أمام السلطة السياسية. بيد أنّ السلطات بعد عثمان لم تقرّ دائماً بذلك، وكانت تُصِرُّ على حقها كخلافةٍ عن النبوة في استيداء الزكاة من الأفراد عن الأموال الظاهرة على الأقلّ. والشافعيةُ ممن يصِرُّون على شعائرية الزكاة، أي على دخولها في مفهوم الدين والشريعة الشاملة؛ فهي فرضٌ ذو طبيعةٍ شعائريةٍ لا علاقة للسلطان السياسيّ به إلّا من

= رأي الشافعية في الأم ١٩٢/١، ومنهاج الطالبين للنووي، نشرة مصر ١٣٢٥هـ، ص ٢١.

(١) قارن بمقالتي بمجلة الاجتهاد، العدد الثاني، شتاء ١٩٨٩، بعنوان: التدوين والفقه والدولة، ص ٩٩ ـ ١٠٧.

حيث كونُهُ واسطةً إداريةً لإيصال الحقّ إلى مستحقّه وعند الضرورة، وليس في كلّ الأحوال. والطرسوسيُّ يلتقطُ هذا الفهمَ ليفسِدَ ما بينهم وبين الدولة فيقول[1] : «إذا كان للرجل سوائم (أي أموال ظاهرة) وحالَ عليها الحولُ، وأدّى صاحبُها زكاتها ــ قال أبو حنيفة: للسلطان أن يأخذ زكاتها ثانيةً، ويفرّقها للفقراء. وقال الشافعي: ليس للسلطان ذلك». ويعلّق الطرسوسيُّ: «وهو افتئاتٌ على السلطان أيضاً **فإنّ حقّ القبض في الأموال الظاهرة له لا إلى أصحاب الأموال**». بيد أنّ هذا الفَصْلَ الذي يجعلُ ما يُعتَبر شعائرياً أو دينياً بحتاً بمنأى عن مجال السيطرة السياسية؛ ليس واضح الحدود في المسائل الأخرى غير الشعائرية. وكمثلٍ على ذلك يحسنُ هنا إيراد قضيةٍ خلافيةٍ أوردها الطرسوسيّ في معرض جدله مع الشافعية بحسبانها دليلاً أيضاً على قُرب الأحناف من الدولة، وبُعْد الشافعية عنها؛ وهي قضيّة الضرائب الخاصّة أو الطارئة. يقول الطرسوسي[2] : «إنّ السلطان إذا احتاج إلى تقوية الجيش يأخذ من أرباب الأموال ما يكفيه من غير رضاهم ...»؛ والشافعيةُ لا يرون حِلّ ذلك ولا ضرورته ــ بينما عرف المذهب الحنفيُّ اجتهاداتٍ تُجيزُ ذلك منذ القرن الخامس الهجري؛ يقول أبو جعفر البلخي الحنفي[3] : «ما يضربُ السلطان على الرعية مصلحةً لهم يصيرُ ديناً واجباً وحقاً مستحقاً ....». والمعروفُ عن فقيهين كبيرين من فقهاء الشافعيّة هما عز الدين ابن عبد السلام، وابن دقيق العيد أنهما لم يجيزا للسلطانين سيف الدين قُطُز، والناصر محمد بن قلاوون فرضَ ضرائب خاصة من أجل مُجاهدة التتار[4] .

واختلافُ المفهوم، وليس الاختلاف مع الدولة هو الذي يوضّح مواقف الشافعيّة من قضايا الأرض المفتوحة، وإحياء الموات، والأرض الخراب ــ والتي

---

(١) تحفة الترك ق ١٨ أ. وانظر رأي الشافعية في النووي: منهاج الطالبين، القاهرة ١٣٢٥هـ، ص ٣٠.

(٢) تحفة الترك ق ١٩ ب.

(٣) ابن قطلوبغا: تاج التراجم ص ٨٥.

(٤) محمود رزق سليم: عصر سلاطين المماليك، القاهرة ١٩٤٧، ٢/١/١٠٤.

اعتبرها الطرسوسي أدلّةً على موقفٍ سلبيٍّ من الدولة. يقول الطرسوسي[١] : «. . . إن السلطان إذا فتح بلدةً من بلاد الكفّار فأراد أن يمنَّ عليهم ويُقِرّهم على أملاكهم، ويضع الجزية على رؤوسهم، ولا يقسمها بين الأجناد ــ قال أبو حنيفة: له أن يفعل سواء رضي الجند أو لم يرضوا. وقال الشافعيُّ: ليس له ذلك إلاّ برضا الجند وعليه أن يقسمها بين الغانمين . . .». يتجلّى الاختلافُ المفهوميُّ هنا في فهم كلٍّ من الشافعية والحنفية لقضية الجهاد والفتح. ذلك أنّ الأحناف يعتبرون «الحرب» قضيةً سياسيةً تقرِّرُها الزعامةُ السياسية للمسلمين، وتخطِّطُ لها، وتتحمّل نتائجها ربحاً وخسارة. بينما يرى أصحاب الحديث والشافعية (والمالكية إلى حدٍّ ما) أنّ «الجهاد» مسألةٌ دينيةٌ تتعلّقُ بجماعة المسلمين، وينبغي أن تظلّ في نطاق الجماعة باعتبارها واجباً دينياً لا يمكِنُ أن يتعطّل أو يتوقّف إلاّ إذا انتهى المسلمون أو ضعُفوا ضعفاً لا مردّ له. وما دام الأمرُ كذلك؛ أي ما دام الجهاد مثل الصلاة والزكاة والحجّ، فإنّ المترتِّبَ عليه ــ ربحاً أو خسارةً ــ هو من مسؤوليات المقاتلين أنفُسهم[٢]. ورغم أنّ هذا وذاك لم يكن واضحاً تماماً في عصري الراشدين والأمويين؛ فالظاهرُ أنّ وجهةَ نظر الحنفية هي التي سادت إذ إنّ الأرضَ المفتوحة لم تقسَّمْ في النهاية؛ بل ضُرب عليها الخراج، كما ضُربت الجزيةُ على الرؤوس. وهكذا فإن الشافعيّ وأصحاب الحديث يعترفون للدولة بمجالٍ مستقلٍّ؛ لكنهم يمدونَ مفهوم الشريعة كما يمدُّون مفهوم الجماعة بحيث لا يبقى للدولة أو للسلطة السياسية الكثير. فالجماعةُ عند الأحناف هي الجماعة السياسية أو «الاجتماع على إمام»؛ بينما الجماعةُ عند أصحاب الحديث والشافعية هي «جماعةُ المسلمين» أو مجموعهم.

---

(١) تحفة الترك ق ١٧ ب ــ ق ١٨ أ. ويضيف شاعراً بالانتصار: «وهذه مسألةٌ رئيس، والعمل فيها على مذهبنا». وانظر رأي الشافعية في ذلك في الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٢٥٤ ــ ٢٥٥، ٣٠٢ ــ ٣٠٣. وقارن بأبي يوسف: الخراج، نشرة إحسان عباس، دار الشروق ببيروت، ١٩٨٥، ص ١٨٧ وما بعدها، وسبط ابن الجوزي: الانتصار والترجيح، نشر الكوثري، القاهرة ١٣٦٠هـ، ص ١٧، والمبسوط ١٠/١٥، ٣٧.

(٢) قارن بمقالتي السالفة الذكر بمجلة الاجتهاد، العدد الثاني، ص ٩٩ ــ ١٠٧.

وتبقى مسألتا الأرض الموات، والأرض الخراب من مسائل الجدل السياسي بين الطرسوسي والشافعية. يقول الطرسوسي[١]: «... من أحيا مواتاً ـ قال أبو حنيفة: إنْ أحياها بإذن الإمام ملكها. وقال الشافعيُّ: يملكُها ولا يحتاجُ إلى إذن الإمام ..». ويقول الطرسوسي[٢]: «إنّ من له (أرض خراجيةً) عجز عن زراعتها وأداء خراجها ـ قال أبو حنيفة: للإمام أن (يؤجرها) من غيره، ويأخذ من أُجرتها الخراج سواءً رضي صاحبها بذلك أو لم يرض. وقال الشافعيُّ: ليس للإمام ذلك ..». وربما كان تبسيطاً مُخلّاً هنا الاتّجاهُ للقول بأنّ الشافعية يقولون بالملكية الخاصّة؛ بينما يعتبر الأحنافُ كلّ دار الإسلام أرضاً أميرية. لكنّ الواضح أنّ فكرة الدولة، وسلطان الدولة؛ أوضح عند الحنفية بالمقارنة مع الشافعية والحنابلة. فما يُهم الشافعية ليس الملكية الخاصة بل أنّ الأرضَ كلّها مِلْكٌ لجماعة المسلمين تتولى تقسيمها وإحياءَها حسبما ترتئي فئاتُها. بينما يرى الأحنافُ أنّ المسلمين كيانٌ سياسيٌّ أو جماعةٌ سياسيةٌ لا تدبّر أمورهم الدولةُ فقط؛ بل تتولّى أيضاً صُنْع قرارهم كممثلة لهم.

* * *

ولا تمضي الأمورُ بالسهولة نفسها بالنسبة للطرسوسي في القضايا الفقهية التي لا تتعلّقُ بالسياسة بشكلٍ مباشر. ففضلاً عن أنّ الأحناف في قضايا الدولة والسلطان السياسي أقربُ فعلاً إلى فكرة «السلطة المطلقة» لكيان المسلمين السياسي من الشافعية، فإنّ القضايا النظرية السياسية الكبرى لم تكن مشكلةً حاضرةً وحيويةً بالنسبة للمماليك أواسط القرن الثامن الهجري. فمسألة الشرعية كانت قد حُلَّت لصالحهم منذ الثلث الأخير من القرن السابع الهجري. كما أنّ

(١) تحفة الترك ق ١٨ أ. وانظر بدايات توجهات الحنفية في هذه المسألة في الخراج لأبي يوسف ص ١٧٩ ـ ١٨١، وسبط ابن الجوزي: الانتصار والترجيح، مصدر سابق، ص ١٧، ونهايات التطور في الكاساني: بدائع الصنائع، نشرة مصر ١٣٧٧هـ، ٤/١٩٤ ـ ١٩٥. أمّا الشافعية فقارن برأيهم في الأحكام السلطانية للماوردي ص ٣٠٨ ـ ٣١١.

(٢) تحفة الترك ق ١٧ ب.

مسألة سيطرة الدولة المباشرة على الأرض كانت قد حُسمت منذ سيطر نظامُ الإقطاع مع ظهور «الدولة السلطانية» في القرن الرابع الهجري[١] . ثم إنّ ولاء الشافعية للسلطة الإسلامية لم يكن موضع شكٍّ؛ ولو كان الأمرُ كذلك لما أمكن للمماليك أن يسيطروا في ديارٍ غالبية سكّانها من الشافعية. والطرسوسيُّ الذي يتّهم الشافعية بالرياء والتظاهُر بتأييد المماليك رغم أنّ مذهبهم مُخالفٌ لذلك؛ يفعلُ الشيء نفسه عندما يتجاهل مواقف أبي حنيفة المُعارضة للسلطان ليؤكد على مواقف آخرين في المذهب تبدو بشوشةً مع السلطان. فالانتقائية التي يتّهم بها الشافعية تنطبقُ عليه مثلما تنطبقُ عليهم. بيد أنّ المُغالطة الكبيرة التي تعمّدها الطرسوسي من أجل الرفع من شأن الأحناف، والحط على الشافعية أمام المماليك، لا ينبغي أن تلفت نظرنا عن المقياس الدقيق الذي يتخلّل المسائل كلَّها لدى الشافعية كما لدى الأحناف. فليس الأحنافُ مع الدولة، كما أنّ الشافعية ليسوا ضدّها ــ أو أنّ هذا ليس هو المقياسُ الذي تُقاسُ به مسائلُ الخلاف بينهما. ولكي نتوصّل لتحديدٍ أدقّ لما نسميه مقياساً علينا أن نقدّم بملاحظةٍ مؤدّاها أنّ المدارس الفقهية الإسلامية هي اتجاهاتٌ عامّةٌ، وليست مدارس متراصّة كما قد يُفْهَمُ من المصطلَح. فالخلافات في الآراء داخل المدرسة الحنفية كبيرةٌ، وكذا داخل المدرسة الشافعية. لكنها أكبرُ داخل المذهب الحنفيّ بسبب التغيُّر الراديكالي في موقع المذهب من الدولة بين الشيخ المؤسِّس، والصاحبين (أبي يوسُف والشيباني)، وبسبب تنوُّع البيئات التي استمرّ فيها المذهب، وحقّق فيها نهضته الثانية؛ بين بغداد وأواسط آسية. إنّ هذا التنوُّع

(١) عن مسألة الأرض والإقطاع قارن بمقالة الفضل شلق، بعنوان: الخراج والإقطاع والدولة، في مجلة الاجتهاد، م ١ (١٩٨٨)، ص ١١٥ ــ ١٩٢. أمّا عن حلول قضية الشرعية في السلطة المملوكية؛ فقارن بدوروتيا كرافولسكي: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمري، دولة المماليك الأولى، نشر المركز الإسلامي للبحوث ببيروت ١٩٨٦، المقدمة ص ٢٣ ــ ٣١. ويبدو أنه كانت هناك مسائل تفصيلية متعلقة بالإقطاع يجري الحديث عنها مثل إجارة الإقطاع، ومدته؛ أمّا أصلُهُ وشرعيته فلم يكونا موضع تساؤل؛ قارن بترجمة القاضي الحنفي ابن عبد الحق (ــ ٧٤٤هـ) الذي كتب في هذه المسائل؛ في: الطبقات السنية ١/٢٤٥، وتاج التراجم، ص ٥.

الذي نجمت عنه اختلافاتٌ كبيرةٌ في الآراء كان يمكن أن يتهدّد وحدة سائر المذاهب لولا استمرار النقاشات داخل كلِّ مذهب من أجل التوصُّل لقواسم مشتركة كبرى تعطي حَقَّ الاختلاف دون الخروج على القواعد الأصولية للمذهب. وهكذا ظهرت مصطلحات «ما عليه العملُ في المذهب»، و«المختار في المذهب»، و«الراجحُ في المذهب»، و«القول الظاهر في المذهب». وقد صار هذا هو المقْياسُ السائد داخل كلِّ مذهب منذ القرن الخامس الهجريّ. والمقياسُ هذا هو الذي يحتكم إليه الطرسوسي، ويبدو أنّ خُصُومَهُ من الشافعيّة يحتكمون داخل مذهبهم إلى المقياس نفسه. لذا فبوُسع الطرسوسي أن يتجاهَلَ رأي شيخ المذهب أبي حنيفة لأنّ «المختار في المذهب» على غيره. ويبدو أنّ «المختار في المذهب» أو «ما عليه العمل» كان يظهر عبر ممارسات القُضاة الكبار، وكبار المفتين والفقهاء في كلِّ مدرسة[1]. لكنّ «المختار» هذا الذي أفاد منه الطرسوسي في الجدل في القضايا السياسية قيّد حركته في القضايا الأخرى التي سنتعرضُ لها بالحديث.

إنّ المصادر التاريخية، والفقهية لتلك الحقبة تُشير إلى أنّ القضايا الرئيسة التي كانت تُهِمُّ السلطة المملوكية، والمجتمع في الوقت نفسه؛ لم تكن سياسية بل كانت مالية الطابع. وقد اضطرّ الطرسوسي لاتّخاذ مواقف منها تلتزمُ بما عليه العملُ في المذهب، وبالمختار فيه؛ ومن هنا فإنّ طريقه هنا لم يكن بالسهولة التي كان عليها في آرائه السياسية. ويوضّحُ هذا ما سبق أن قلتُه من أنّ التناقُضَ بين الأحناف والشافعية ليس مقياس الموقف من الدولة؛ بل مقياسُهُ الممارسات السائدةُ في كلّ مذهب من شتى القضايا في العصر المملوكي. والقضايا المهمة التي كان يجري حولها الجدل والخلافُ بين المذهبين، والتي كانت تهمُّ المجتمع كما تُهِمُّ الدولة يمكنُ تركيزُها في أربع مسائل:

(١) يتحدث الطرسوسي عن هذا «المقياس» بإيجاز في تحفة الترك ق ٢١ ب. وقارن عنه عند الأحناف المتأخرين معين الحكام للطرابلسي، نشرة الحلبي بمصر، بدون تاريخ، ص ٢٧، وموجبات الأحكام وواقعات الأيام لابن قطلوبغا، تحقيق سعود المعيني، بغداد ١٩٨٣، ص ١٩٤ ــ ١٩٥.

١ ــ هل من حقِّ الدولة أن تأخذَ زكاةً من أموال الأيتام الصغار؟ أي هل في أموال الأيتام زكاة؟

٢ ــ هل من حقّ «ذوي الأرحام» أن يرثوا؟

٣ ــ هل من حقّ الدولة أن تتدخّل في شؤون الوقفين الخيري والأهلي؟

٤ ــ هل يجوزُ تزويجُ الصغار؟ وَمَنْ له حقُّ العقد في هذه الحالة؟

أمّا في المسألة الأولى؛ فإنّ الشافعية يذهبون إلى وجوب الزكاة في أموال الصغار. أمّا الأحناف فقد كان العملُ في مذهبهم ــ منذ أيام أبي حنيفة ــ أنه لا زكاة في أموال الأيتام. يقول محمد بن نصر المروزي (ــ ٢٩٤هـ)[١]: «قال مالك وأهل المدينة وأحمد والشافعي وإسحاق وأبو عُبيد وأبو ثور: الزكاةُ واجبةٌ في مال اليتيم، وعلى الوصيّ أن يزكّي ماله كلّ عام. وقال أصحابُ الرأي: «لا زكاة في مال اليتيم إلا مما أخرجت أرضه خاصة . . . ». ويُظهر الطرسوسي الحرص على اليتيم فيتناسى «مصالح السلطان» التي دافع عنها بشدةٍ قبل ذلك ليقول[٢]: «لا يحلُّ للسلطان أن يجعل . . أمر الأيتام إلى القاضي الشافعيّ . . فإنّ القاضي الحنفيّ لا يرى على الأيتام زكاة، ويرى الشافعيُّ ذلك. فكان العمل في أموال الأيتام على المذهب الحنفي أوفق لهم، وأكثر حفظاً لأموالهم». وواضحٌ أنّ المصلحة في أداء الزكاة من أموال الأيتام هي للسلطان، وأولياء اليتيم. ولذلك ولّى السلطان أمْر أموال الأيتام إلى قاضي القُضاة الشافعي لقول الشافعية بالزكاة في أموال الأيتام. ولم يستطع الطرسوسي مُجاملة المماليك في

(١) محمد بن نصر المروزي: اختلاف العلماء، حققه وعلّق عليه صبحي السامرائي، نشرة عالم الكتب، بيروت ١٩٨٥، ص ١١٠.

(٢) تحفة الترك ق ٢٢ أ ــ ٢٢ ب. ويعود الطرسوسي للموضوع في كتابه: أنفع الوسائل، طبعة مصر ١٩٢٦، ص ٤ ــ ٩؛ وكتابه الآخر الإعلام (نشرة E. Guellil) ص ٢٩٥. وقارن بسبط ابن الجوزي: إيثار الإنصاف ص ٧٢ ــ ٧٤، والزمخشري: رؤوس المسائل، تحقيق عبد الله نذير أحمد، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٠٨. وقارن برأي الشافعية في الأم ٢٨/٢، والنووي: المجموع شرح المهذب، نشرة مصر ١٣٦٧هـ، ٢٩٦/٥، ٢٩٧.

هذه المسألة لمخالفتها لما عليه العملُ في مذهبه فنصّب نفسَهُ مُدافعاً عن الأيتام وأموالهم، وحاول إقناع السلطان أن ينزع صلاحية الإشراف على أموال الأيتام من الشافعية رغم علمه أنّ السلطان مُستفيدٌ من ذلك.

وأمّا ذوو الأرحام؛ وهم الأقرباء غير المباشرين؛ فإنّ الشافعية لا يرون توريثهم؛ بينما يرى الأحنافُ ذلك. ويعني هذا أنه في حالة عدم وجود أقرباء مباشرين للمتوفي (أصول أو فروع)؛ فإنّ التركةَ تذهبُ لذوي الأرحام أو أكثرها عند الأحناف؛ بينما تذهبُ للدولة عند الشافعية. ولذا فقد اصطنع السلطان المملوكي الناصر محمد ديواناً للأموال الحشرية، وولّاه القاضي الشافعيّ[1]. وتُثبت وثائقُ المحكمة الشرعية بالقُدْس أنّ الناس كانوا يخافون خوفاً شديداً من اعتداء الدولة على تركاتهم؛ فكانوا يعمدون وهم على فراش الموت إلى كتابة إقرارات أو تقريرات بما يملكونه، وأنصبة الورثة فيها لكي يحولوا دون الاعتداء عليها. لكنّ ذلك كان مرهوناً بإقرار القاضي لهذه التقريرات، وتسجيلها لدى المحكمة[2]. في هذه المسألة أيضاً كان الشافعية إذن مع الدولة؛ بينما كان الأحنافُ ضِدَّها. وقد أُرغم الطرسوسيّ على الإقرار بذلك؛ لكنه سوَّغ موقف مدرسته بمصلحة الناس، وذكر أنّ الفقيه الشافعيّ الكبير تقي الدين السبكي (ـ ٧٥٦هـ) يُوافقُهُ في الرأي رغم مخالفة ذلك لما عليه العملُ عند الشافعية[3]: «أمّا قول العوامّ ــ وهو المستقرّ في أذهان التُرْك ــ (أنّ) مَذْهَبَ الشافِعيِّ (أَوْفَقُ)

---

(١) قارن رأي قدامى الأحناف في توريث ذوي الأرحام بالسرخسي في المبسوط، مصوّرة دار المعرفة ببيروت عن الطبعة المصرية القديمة، بدون تاريخ، ٣٠/ص ٢ وما بعدها. أمّا عن «ديوان الأموال الحشرية»؛ فقارن بتاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق الحلو والطناحي، القاهرة ١٩٦٥ وما بعدها، ١/ ١٣٤، وابن حجر: رفع الإصْر عن قضاة مصر، تحقيق حامد عبد المجيد، القاهرة ١٩٦١، ٢/ ٣٨١؛ Escovitz, office 24-25، وهدى لطفي: القدس المملوكية (بالإنجليزية) (برلين ١٩٨٥) ص ١٨ ــ ٢٧.

(٢) D.P. Little, The Significance of the Haram Documents; in History and Historiography of the Mamluks, Variorum Reprints 1986, 201-207, Escovitz, office 24-25.

(٣) تحفة الترك ق ١٨ ب ــ ١٩ أ.

لبيت المال في هذه الأزمنة . . » فهو غير صحيح : «وإنما (مذهب الشافعي اليوم) كمذهب أبي حنيفة. وسمعتُهُ من شيخ الشافعية قاضي القضاة تقي الدين السبكي حين سألتُه عن ذلك . . . قال: لا فَرْقَ بين مذهبنا ومذهبكم في توريث ذوي الأرحام وتقديمهم على بيت المال؛ فإنّ بيت المال في هذا الزمان قد فسد. . . ».

ويبدو أنّ القضية الثالثة؛ وهي قضيةُ تزويج الصغار؛ كانت بالغةَ الأهمية أيام المماليك. فقد كان الأولياء يعمدون إلى تزويج الصغير من الصغيرة عندما تكون الأخيرة وارثةً غنية. ويُفيدُ من ذلك الأولياء، ودواوين الدولة. ويذكر الطرسوسي قصصاً مخجلةً عن زملائه من القضاة الحنابلة في هذا الشأن[١]. لكنه لا يستطيعُ أن ينكر أنّ رفاقه من القضاة الأحناف يُجيزون لأنفسهم الشيءَ نفسَه[٢]. لذلك يقترح «حيلة شرعية» على طريقة الأحناف في القضايا المشكلة. فهو يرى أن يلتزم القاضي الحنفي بمنشور تقليده؛ فلا يُزوِّجُ الصغار إنْ لم يُعْطَ الحقّ نصاً في تقليده. وهذا باعترافه ليس حلاً لكنه خيرٌ من ترك الأمور بغير قيود[٣].

وإذا كان رجالاتُ المذاهب قد اتفقوا ــ سلباً ــ على جواز تزويج الصغار، فإنهم اتفقوا إيجاباً على حفظ الأوقاف، والحيلولة دون سيطرة الدولة عليها. فقد كانت الأوقافُ شديدة الأهمية بالنسبة للمجتمع وبخاصةٍ الوقف الأهلي الذي كان الواقفون يرمون من ورائه إلى حفظ تركاتهم في ورثتهم. أمّا الوقف الخيري فقد كانت له وظائف اجتماعيةٌ متشعِّبةٌ تُهِمُّ فئاتٍ متعددة من

(١) تحفة الترك ق ٢١ ب، ٢٤ أ ــ ٢٤ ب.

(٢) وكان على ذلك العمل في المذهب أيام الطرسوسي؛ قارن بسراج الدين الغزنوي: الغرة المنيفة، نشر محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٩٥٠، ص ١٣٣ ــ ١٣٤. وكان الشافعية مختلفين في جواز تزويج «اليتيمة» الصغيرة.

(٣) يمضي الطرسوسي أبعد من ذلك قليلاً في الإعلام، نشرة Guellil، ١٩٨٥، ص ٢٦٨ فيرى فَسَاد زواج الصغيرة وإن أجاز ذلك السلطان لاحقاً ما دام النص على حق القاضي في ذلك غير موجودٍ في منشور تقليده.

الناس. لكنّ الفقهاء بالذات كانوا معنيين بهذا الوقف بشكلٍ خاصّ. فقد كانت المدارسُ والمساجدُ والسُبُل تُموَّلُ منه. كما أنّ مرتبات الأساتذة، ومخصصات الطلبة كانت تُدفَعُ منه. ومعروفٌ أنّ القُضاة جميعاً تقريباً كانوا يدرّسون في المدارس الموقوفة، أو يتولّون رعاية أوقافها، ويتقاضون مرتبات ومخصّصات مقابل هذا وذاك. أمّا الدولةُ، فإنّ الأوقاف، والوقف الأهلي بالذات، كانت تزعجُها كلّ الإزعاج. فقد كانت الأوقاف معفاةً من كلّ أنواع الضرائب والرسوم، وغير خاضعة لديوان المواريث الحشرية. ثم إنها كانت تحرم الدولة من إمكان تحويلها إلى إقطاعاتٍ لموظفيها وعسكرها[1]. وقد حاولت الدولةُ المملوكية منذ أيام السلطان الناصر استصفاء الأوقاف بشتى الوسائل والطرق. فكثيراً ما كان السلطان بمعاونة قاضي القضاة الشافعي يعلنُ أنّ وثيقة الوقْف غير شرعية لصيغتها الخاطئة، أو لأنّ الواقف موظّفٌ كبيرٌ وصل إلى ما أوقفه بطرقٍ غير شرعية، أو لأنّ الموقوفَ عليهم تُوُفُّوا، أو لأنّ الوقف خَرِبَ، أو لأنه لا بُدّ أن يُستبدَل[2].

والطرسوسيُّ مع الوقف كما هو عليه العملُ في مذهبه. لكنّ موقفه ضعيف بسبب موقف أبي حنيفة المُعارض للوقف. وهو يناقض نفسه عندما

(١) يدرس الطرسوسي سائر مسائل الوقف في العصر المملوكي بالتفصيل في فتاويه المعروفة بأنفع الوسائل ص ٦٦ ــ ٢٣٠. وانظر تفصيلات عن الوظائف الدينية والاجتماعية للوقف في محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر ٦٤٨ ــ ٩٢٣هـ دراسةٌ تاريخيةٌ وثائقية، دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٨٠.

(٢) يعالج الطرسوسي قضايا الحيل السلطانية هذه في أنفع الوسائل كما سبق أن ذكرتُ في الملاحظة السابقة؛ وفي الإعلام، مصدر سابق، ص ٢٩٤، ٣٢١ ــ ٣٢٦ لكن كانت هناك أيضاً التعللات السياسية بالحاجة إلى المال لجهاد الأعداء في عهود الظاهر بيبرس، والسلطان الناصر محمد بن قلاوون، والسلطان برسباي، والسلطان قايتباي، قارن بدراسة محمد محمد أمين السالفة الذكر: الأوقاف والحياة الاجتماعية ص ٣٢٦ ــ ٣٢٩. لكنّ محاولة السلطان برقوق الشاملة لم تكن ذات أسبابٍ سياسية بل أراد الحصول على المال من جهة، وإغراء الأمراء المماليك بالموافقة على ذلك بالقول إنه سيوزّعها عليهم في شكل إقطاعات؛ قارن بالمقريزي: السلوك، تحقيق سعيد عاشور، القاهرة ١٩٧٠، ٣/١/٣٤٥ ــ ٣٤٧.

يهاجم المالكية والحنابلة لقلة اهتمامهم بأمور الأوقاف والدفاع عنها؛ في الوقت الذي يُحاولُ فيه في كتابه الآخر «أنفع الوسائل» أن يؤوّل رأي أبي حنيفة بشأن الوقف. وهو لم يستطع النيل من الشافعية في هذه المسألة لوضوح موقفهم مع الأوقاف، لكنّ ذلك لم يمنعْهُ من الهجوم عليهم لولايتهم أمور أوقاف الجامع الأموي الضخمة، التي يرى أنّ الأحناف هم الأصلحُ لتولّيها[١]. وقد صمدت الأوقافُ لإجماع الفقهاء حولها من جهة، واهتمام المجتمع بها من جهةٍ ثانية؛ ثم لأنّ «أرباب السيوف» أنفسهم لم يكونوا متفقين فيما بينهم بشأنها. فقد كان كثيرٌ منهم يوقِفون لجهات البِرّ، كما كانوا يوقفون على ورثتهم خشيةَ أن يتعرضَ لتركاتهم السلطان إذا توفّوا أو أُبعدوا لسببٍ من الأسباب.

* * *

اضطُرّ الطرسوسي في «مسائل الفقه العام» إذن للاعتراف بأنّ «المختار في المذهب» لا يتوافقُ ومصلحةَ السلطان أحياناً. لكنه ظلّ مصراً على رأيه في أنّ المذهب الحنفيّ هو الأبقى للدولةَ والسلطان. وعندما حاول طرح مقترحاتٍ إصلاحيةٍ تفصيليةٍ كشف عن اختلافاتٍ أُخرى مع السلطة تتعدّى عدم إفراد المذهب الحنفي بالسيطرة. وهو في ذلك يتفق مع كُتّاب الإصلاح في العصر المملوكي مثل ابن فضل الله العمري (ـ ٧٤٩هـ) والسبكي (ـ ٧٧٢هـ) والمقريزي (ـ ٨٤٥هـ) فقد لاحظ هؤلاء جميعاً أمائر تراجُعٍ وانحسارٍ في السياسة والإدارة نجم عن استرخاء أجهزة السيطرة العسكرية بعد زوال التحديات الخارجية، واتّجاه النخبة العسكرية للاستيلاء على الجهاز المدني بالدولة (= أرباب الأقلام)، واستغلال المجتمع. رأى الطرسوسيّ أنّ علة العِلل في الأدواء التي أصابت الدولة بعد موت السلطان الناصر (ـ ٧٤١هـ) اتّجاهها لاتّخاذ «السياسة» مقياساً بدلاً من الشريعة[٢]. أي أنّ السلطة فقدت تدريجياً روح الدعوة

(١) تحفة الترك ق ٢٩ ب، ٣١ أ.

(٢) تحفة الترك ق ٢٥ أ، ٢٧ ب. ويؤكّد المقريزيُّ على مثل هذا التناقض بين الشريعة والسياسة؛ انظر الخطط ٢/٢٠٧. وما بعدها. وقارن: Nielsen, Secular Justice in an Islamic State, 1985, 31-33.

والجهاد والحشْد لتُصغي لاعتبارات السياسة العملية. وحده القضاء العامل بالشريعة، والمطبِّق لها بقي بمنأىً عن اعتبارات السياسة والمصلحة القريبة، وبذلك بقي بمنأىً عن الفساد العامّ. لذلك كان اقتراحه العامّ للإصلاح مدّ صلاحيات القضاء بحيث يسيطر على أجهزة الدولة، بدلاً من سيطرة العسكريين عليها. والقضاءُ المقصودُ طبعاً هو القضاءُ الحنفي. ثم مضى إلى شيءٍ من التفصيل فتعرّض بالنقد لقضاء المظالم الذي كان القصدُ منه إيصال الحقّ إلى مستحقّه بأنفذ الطرق وأسرعها. لكنّ انصراف السلطان عنه، ووضعه في يد الحاجب وكاتب السرّ؛ جعل اعتبارات «السياسة» تسيطر عليه[١]. وحلُّ الطرسوسيّ تضييق نطاقه بقدر الإمكان، والعودة لإشراك قُضاة القضاة في مجلسه، وأن يتمّ ذلك في دار العدل، وليس وراء الحُجُب وفي الدواوين حيث الصفقات والمُساومات. أمّا الوزارة فقد انحطّ شأنُها نتيجةً لإضعاف مهامّها أو إلغائها كلياً أيام السلطان الناصر[٢]. والطرسوسيُّ يرى إعادة صلاحياتها إليها باعتبارها ممثلةً للأهالي، ولنخب المجتمع المدني، وتولية أُناسٍ فيها من أهل العلم والفقه لكي يستطيعوا النهوضَ بأعبائها عن علم[٣]. أمّا المحتسب الذي اتّسعت مهامُّهُ أوضاقت عبر العصور تبعاً لقوة السلطة السياسية أوضعفها؛ فإنّ الطرسوسي يرى إنهاءَه، والعهد بمهامّه إلى القاضي الذي يستطيع عن طريق موظفيه تأدية تلك المهامّ على الوجه الأكمل دونما فسادٍ أو إفسادٍ كما صار شأن المحتسبين بعد الملك الناصر[٤]. والمنصب الثاني الذي

---

(١) تحفة الترك ق ٢٣ ب ــ ٢٤ أ.

(٢) تولّى بعض القضاة الوزارة لكن بعد أن فقدت أكثر صلاحياتها. وانظر عن منصب الوزارة في عصر المماليك، وتراجعه منذ أيام الناصر؛ المقريزي: الخطط ٢/٢٢٣، والقلقشندي: صبح الأعشى ٤/٢٨ ــ ٢٩، والعمري: مسالك الأبصار، نشرة دوروتيا كرافولسكي، بيروت ١٩٨٦، ص ٥٥ ــ ٥٩، ١١٩ ــ ١٢٠.

(٣) تحفة الترك ق ٢٤ ب. ويرى الطرسوسي أنه إنْ لم يكن الوزير فقيهاً فينبغي أن لا يلي شيئاً من أُمور الأوقاف حتى «لا تضيع»، إذ كان بعض الوزراء يتولون منصب «ناظر الوقف».

(٤) تحفة الترك ق ٢٦ ب.

يرى الطرسوسيُّ إلغاءه هو «صاحب دار الضرب»؛ فقد فَسَد المنصب وصاحبه، ولا حاجة إليه ما دام القاضي كان يتولّاه أيام نور الدين محمود، ويستطيع أن يعودَ لذلك[١].

* * *

رأى الطرسوسي أنّ المذهبين المالكي والحنبليّ انحطا في عصره بمصر والشام بحيث لم يعودا خصمين حقيقين للأحناف. بل إنّ الاستغناء عنهما هو الأفيدُ للدولة والناس[٢]. أمّا الشافعيةُ فما يزالون مزدهرين؛ لكنّ وجودَهم في غير مصلحة الدولة والمجتمع. وكان الصراعُ بين المذاهب الفقهية منذ القرن الخامس الهجري يتمّ على هذه المسألة الفقهية أو تلك، أو للحصول على هذا المنصب أو ذاك، أمّا الطرسوسيُّ فيريدُ إزالة الشافعيّة من الدولة كلياً ليصبح المذهب الحنفيُّ قانونَ الدولة أو مذهبها الرسميَّ. والفكرة بحدّ ذاتها جديدة[٣]، وتتجاوز اختلافات الفقهاء ومماحكاتهم؛ بل إنها تعرض مفهوماً جديداً للشريعة في مواجهة السياسة: الشريعة التي بتطبيقها (حسب الاجتهاد الحنفي) تتحقق الدولة المزدهرة الإسلامية. فإذا كان الصراعُ المذهبيُّ قبل الطرسوسي على الفهم الأصحّ للشريعة؛ فإنّ مؤلّف «تحفة الترك» يقول: إنّ المذهب الحنفيّ هو الفهم الوحيد الصحيح للشريعة، وهو المذهب الوحيد الذي يمكن أن تتأسّس عليه دولةٌ إسلاميةٌ زاهرة. ولا شكّ أنّ هذا الفهم للمسألة يتنافى ورؤية المماليك لأنفسهم ودورهم في دار الإسلام إبّان تأسيس سلطتهم على الأقلّ. لكنّ ما فشل فيه الأحناف أيام المماليك؛ نجحوا فيه فيما بعد أيام العثمانيين عندما صاروا مذهب الدولة الرسمي. يقول ابن إياس[٤]: «وفي أواخر هذا الشهر (جُمادى الآخرة سنة ٩٢٨هـ) حضر أُلاقٌ من اسطنبول من البحر الملح

---

(١) تحفة الترك ق ٢٧ أ.

(٢) تحفة الترك ق ٢٣ ب ـ ٢٤ أ.

(٣) يذكر Madelung, Trends 36-39 أنّ بعض الأحناف قالوا بذلك أيام السلاجقة.

(٤) ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة ١٩٦١، ٥/٤٥٣ ـ ٤٥٤.

إلى الإسكندرية ثم قدم إلى مصر؛ وطلع إلى ملك الأمراء وعلى يده مرسومٌ من عند السلطان سليمان بن عثمان؛ فكان من مضمونه أنّ الواصل إلى الديار المصرية قاضي العسكر الذي يُسمَّى سيدي جلبي؛ وهو أعظم قُضاة السلطان سليمان وأكبرهم، وأنّ السلطان سليمان رسم بإبطال القضاة الأربعة الذين بمصر؛ ويصير قاضي العسكر الواصل يتصرّف في الأحكام الشرعية عن المذاهب الأربعة، وأنّ سائر النوابِ الذين بمصر والشهود تبطل قاطبة؛ ويقتصر الأمر على أربعة نواب من كلٍّ مذهبٍ نائبٌ لا غير، وكلّ نائب يقتصر على اثنين من الشهود لا غير. وأنّ النوابَ الأربعة يكونون في المدرسة الصالحية دائماً. وأن لا يعقد عقداً، ولا يوقف وقفاً ولا تُكتب وصية، ولا عتق، ولا تُكتب إجارة ولا حُجّة ولا غير ذلك من الأمور الشرعية حتى تُعرضَ على قاضي العسكر.. فلمّا وقف ملكُ الأمراء على مرسوم السلطان سليمان أرسل يقول للقُضاة الأربعة: إصرفوا الرسل من أبوابكم والنواب قاطبة، والوكلاء، ولا تتحدّثوا في الأحكام الشرعية قاطبة؛ حسبما رسم السلطان سليمان...».



دور فئة الكتّاب الإداريين في علمنة الدولة العثمانية

خالد زيادة

I

كتب مصطفى بن عبد الله أفندي المعروف بإسم كاتب جلبي رسالةً صغيرةً بعنوان «دستور العمل في إصلاح الخلل»[١]، رفعها إلى السلطان محمد الرابع عام ١٦٥٣، بناءً على طلبه. وقد ذكر فيها أن الدول تعيش أدواراً، وبما أن الدولة العثمانية عاشت طويلاً مرحلة الازدهار، فإن مرحلة الركود قد بدأت. ويقترح كاتب الرسالة إصلاحات في المجالات الزراعية والعسكرية والخزينة. ويرى أنّ السلطان هو الذي يستطيع أن يقوم بهذا الإصلاح دون سواه من الرجال والهيئات.

تزدحم في الرسالة، تبعاً لقراءتنا لها، جملة المسائل التي تشكل نقاط المعالجة في الصفحات التالية. ونتنبّه من الطريقة التي يعرض فيها الكاتب المشكلة أن هناك تأثيراً خلدونياً وبخاصةٍ عندما يتحدث عن أدوار الدول. وصاحب الرسالة يعرف ابن خلدون فهو يذكره في موسوعته الشهيرة كشف الظنون. ويبدو لنا أن هذا التأثير ليس بذي أهمية إلا بمقدار ما يدلنا على حالة الكتابة التاريخية عند المسلمين في القرن السابع عشر. ومن جهة أخرى فإن المؤلف يطرح مسألة لم تطرح من قبل وهي مسألة الإصلاح التي لا تتأتى عن

---

(١) Lewis, B: Ottoman observers of ottoman decline J. c. i. i. R. Vol. 1 (1962) pp. 71-77.

مقدمات نظرية وإنما تبرز من خلال معاينة لأحوال دولة يتم الإقرار بتدهور مؤسساتها. وأخيراً فإن الكاتب ينيط الإصلاح بشخص السلطان بعد أن يناقش الإمكانيات الأخرى.

قبل معالجة هذه القضايا من خلال رسالة كاتب جلبي وسواها من الرسائل، نتساءل: ما هو الموقع الذي كان يحتله أولئك الأشخاص الذين يتوجه إليهم السلطان ليطلب مشورتهم وآراءهم في مشاكل الدولة؟

اتصفت الطبقة الحاكمة في الدولة العثمانية منذ تكونها بصفة عسكرية. وقد استمرت هذه الصفة ملازمة لهذه الطبقة خلال مراحل طويلة. وحين أصبح نظام الدوشرمة(١) هو الذي يغذي القوات العسكرية، صار هذا النظام الذي يقوم على تدريب الأسرى والعبيد الفتيان وإلحاقهم بالخدمة، يغذي أيضاً الطبقة الحاكمة. وصار الديوان الهمايوني الذي هو بمثابة الحكومة العليا يتكون مع استقرار الدولة، من عدة عناصر. فبالإضافة إلى الصدر الأعظم ووزراء القبة، كان هناك ممثلو العسكر أو السيفية ويتمثلون بآغا الانكشارية وقبودان البحر. ثم ممثلو الجهاز الديني من القضاة أو العلمية ويمثلهم قاضي عسكر الروملي وقاضي عسكر الأناضول. وأخيراً الكتّاب أو العلمية ويتمثلون بالنيشانجي والدفتردار. وكان الفرع الأكثر أهمية والأشد نشاطاً في الطبقة الحاكمة هم أهل القلم أو الكتّاب(٢) وذلك لتسلمهم شؤون الخزينة والمحاسبة، ومراسلات السلطان.

كان نظام الدوشرمة يغذي أيضاً طائفة أرباب القلم، ولكن مع انحلال هذا النظام في نهاية القرن السادس عشر، فإن أبناء شعوب الدولة الأحرار كان

---

(١) حول دوشرمة انظر عبد العزيز الشناوي: الدولة العثمانية، الجزء الأول ـ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٠، ص ٤٧١ وما بعدها.

(٢) Shaw, S: Histoire de L'Empire ottoman et de la turquie. Editions HORVATH 1983. p. 168.

بإمكانهم الانضمام إلى هذا النوع من الخدمة الإدارية. وفي مراحل لاحقة للسيطرة العثمانية على الشام ومصر نجد أن عدداً من أبناء العرب قد التحقوا بخدمة الإدارة في استامبول مما يستوجب إلمامهم بالتركية، ومعرفة اللغة شرط لطلب المناصب الإدارية أو الوظائف العلمية الدينية. وأبناء العرب الذين وجدوا سبيلهم إلى خدمة الإدارة كانوا يملكون مهارات أخرى كمعرفة الخط والإنشاء والكتابة.

إن الإعداد العلمي أو الفقهي الذي كان قاعدة التدريس لكل أبناء المسلمين في الدولة، لا يخفي الطابع الخاص في تدريب أهل القلم والكتّاب. فقد كانت التقاليد الفارسية هي الأساس في إعدادهم، وقد وجدت هذه التقاليد طريقها إلى الإدارة العثمانية منذ بداية تكونها. ويمكننا أن نكون فكرةً عن إعداد هؤلاء الكتّاب، من خلال تراجمهم العابرة في تراجم الأعيان والعلماء. فعند المحبي على سبيل المثال نجد ترجمة لأحد هؤلاء الكتّاب وهو اسكندر بن يوسف الرومي أحد كتاب خزينة دمشق المولود في بوسنة. ومناسبة ذكره أنه هو الذي سعى في قطع رزق العلماء!. والمحبي يصفه على النحو التالي: «كان كاتباً منشئاً عارفاً بالقوانين العثمانية وله خبرة تامة بالحساب وإنشاء الرسائل التركية»[1]. ونلاحظ من ذلك الفرق في إعداد هؤلاء الكتّاب بما يتلاءم مع طبيعة دورهم في الإدارة. ويذكر المحبي ترجمةً أخرى لحبيب بن محمود النخجواني: أحد الكتّاب المشهورين بجودة الخط، وكان كل ما يكتبه قد استوحى أقسام الحسن وجمع أدوات الإجادة وكان يعرف اللغات الثلاث العربية والفارسية والتركية»[2]. إن معرفة الإنشاء وجودة الخط والكتابة واتقان اللغات كانت من الصفات الضرورية الملازمة لهؤلاء الكتّاب. ونجد لدى

---

(١) المحبي: خلاصة الأثر، الجزء الأول، ص ٤٣.

(٢) المحبي، نفسه ص ٥٠٠.

المرادي تراجم أوفر عدداً، ويذكر لنا سيرة أحد هؤلاء وقد التقى به في استامبول وهو أحمد رسمي الكريدي الذي سنلتقي به في مرحلة لاحقة من هذا الفصل. يصف المرادي أحمد رسمي بحشد من النعوت التي يُعرف بها الكتّاب عادة: المولى العام، الرئيس، الصدر الفاضل، الكاتب البارع، المنشىء اللغوي، أحد أعيان دار السلطنة ورؤسائها المشهورين. ونلاحظ في سيرة أحمد رسمي ازدواج إعداده المشترك بين العلماء والكتّاب، فقد اشتغل بتحصيل العلوم والإنشاء والخط والأدب، كما قرأ على الحسين بن محمد البصري وأحمد المنيني الدمشقي التفسير واللغة والفقه والنحو والمنطق والمعاني والأدب والشعر. إلا أن المناصب التي تسلمها تدلنا على طرق الترقي المتاحة أمام هؤلاء الكتّاب: فكان كاتباً للصدر الأعظم ثم رئيس الجاويشية أيام مصطفى خان، وكان في معسكر السلطان أيام الغزو والجهاد على الروسية، وصار محاسب الأموال السلطانية وثاني وكلاء بيت المال والروزنامجية وألّف رسائل منها «حديقة الرؤساء»، وفيها تراجم رؤساء الكتّاب في الدولة[1]. كما أنه تسلم مناصب، وكتب رسائل لم يذكرها المرادي وسنعود إليها لاحقاً.

يعيدنا ما كتبه أحمد رسمي في «حديقة الرؤساء» إلى تقليد شق طريقه في الآداب الإسلامية في الحقبة العباسية، ونجد نماذج له في مصنَّفي الجهشياري والصابي، حيث نجد تراجم للكتّاب والوزراء مرتبة تبعاً للتعاقب الزمني، مما يذكرنا بتراجم العلماء مع الفروق المعروفة بين النوعين الأدبيين. ففي كتاب **الوزراء والكتّاب** للجهشياري نجد تأريخاً للكتابة والكتاب منذ أيام ملوك الفرس حتى زمن المأمون. وردّ أصول الكتّاب إلى عصر سابق للإسلام ليس بدون مغزى، ففيه تأكيد على نوع الوظيفة وتقاليدها الضاربة في الآداب

---

(١) المرادي: سلك الدرر، الجزء الأول، ص ٧٣ ــ ٨٠.

الفارسية. وإذا كان أحمد رسمي المتوفى عام ١٧٨٣ في نهاية القرن الثامن عشر، يسرد تراجم ٦٤٠ من رؤساء الكتّاب الذين تعاقبوا على هذا المنصب في الدولة العثمانية، ويتبع بذلك تقليداً أدبياً عُرف منذ أيام العباسيين، فإن أسبابه للكتابة قد تعززت بدوافع أخرى، وأبرز ذلك تعاظم دور الكتّاب ضمن الطبقة الحاكمة وفي مسار الدولة.

شكّل الكتّاب في الأصل المجموعة النشطة ضمن الهيئة الحاكمة، فقد أمسكوا بفرعين من المهمات في الديوان الهمايوني: المراسلات والخزينة. وكان عملهم يتميز بالتنظيم والدقة، ويعود ذلك إلى كون الكتبة يشكلون صفاً حرفياً تنطبق عليه كل قواعد التنظيم الحرفي. فكل جماعة أو قسم منهم كان على رأسه «معلم» أو «خوجا» يعاونه عدد من «الخلفا» الذين يعطون التوجيهات إلى الكتبة ويشرفون على المتعلمين الجدد (الشاغرد)، بل ويمتحنون أولئك الذين أمضوا فترة من التعلم والتدريب، الذين يطمحون إلى الدخول في الحرفة. والتعليم الذي يتلقاه التلميذ كان يشتمل على الفنون الخاصة بأهل حرفة القلم، من خط وإنشاء وحساب، كما يشتمل على المعارف الإسلامية التقليدية من فقه وأدب وتاريخ وجغرافيا. وكان العلماء هم الذين يشرفون على هذا الجزء من تعليمهم، ومن هنا التأثير الذي كان يملكه العلماء داخل الهيئة الحاكمة، من خلال بعض الكتبة أو من خلال بعض العلماء الذين مارسوا مهمات الكتّاب(١). وبشكل عام فإن التبادل كان قائماً بين أهل القلم وأهل العلم باعتبار الروابط التي تصل فيما بينهم إلا أن هذه الروابط لم تكن لتغير من طبيعة الوظيفة المنوطة بكل من العلماء والكتّاب واستقلال كل جهاز في مجال اختصاصه. كما ان الروابط المحتملة ما كانت لتمنع تضاد الكتّاب والعلماء.

---

(١) Shaw, S: Histoire, p. 168

مدّ الكتّاب نفوذهم في مجمل فروع الهيئة الحاكمة، وشكلوا بذلك جماعة من البيروقراطيين ذوي الخبرة. وكان تنظيم شؤون هذه الجماعة المتوسعة العدد يعود إلى رئيس الكتّاب ليس بصفته صاحب المنصب الأعلى بين الكتّاب من الوجهة الرسمية فقط؛ بل بصفته رئيساً للحرفة التي ينتمون إليها أيضاً. ومن هنا فإنه كان يوجه أعمال وخدمات الكتاب وكذلك ينسق ويشرف على تدريب المتعلمين الذين ينوون الانضمام إلى الحرفة بعد إكمال تدريبهم. إلا أن هؤلاء المتعلمين كانوا يبدأون التعلم ضمن الأجهزة الإدارية بدون أجر حتى يكتسبوا الخبرة الكافية التي تؤهلهم لاحتلال المراكز الشاغرة[١].

وكان رئيس الكتّاب يقف على رأس المستشارين في الديوان، ويحتل مركزاً مساوياً للدفتردار واغوات العسكر بصفته عضواً في الديوان. وكان هؤلاء جميعاً يعملون تحت إشراف الصدر الأعظم، إلا أن رئيس الكتّاب كان يتخطاهم في النفوذ في واقع الأمر مع ازدياد المهمات المنوطة بالكتّاب ضمن الأجهزة الإدارية. وقد أصبحت جماعة المترجمين تعمل تحت إشرافه في وقت أصبح فيه رئيس الكتّاب يحتل ما يمكن اعتباره وزيراً للخارجية. فهو الذي يستقبل السفراء ويشارك في المفاوضات مع الدول الأجنبية ويوجه باسم السلطان السفارات إلى عواصم الدول الأوروبية. وقد حدث هذا التطور في وظيفة رئيس الكتّاب في القرن السابع عشر. وسنشهد تعاظم نفوذه واتساع الدور الذي يقوم به مع جماعة الكتاب في القرن الثامن عشر. ونلاحظ بأن الصدور العظام ما عادوا يأتون من الهيئات العسكرية، بل إن رؤساء كتّاب سيصبحون بدورهم صدوراً عظاماً في القرن الثامن عشر، ولا يعود هذا التطور إلى تماسك حرفة الكتّاب ومؤسستهم أمام الفساد الذي دبّ في المؤسسات

---

(١) Shaw, S: Histoire, p. 403

الأخرى فحسب، ولكن هذا التطور يعود إلى الدور الحاسم الذي لعبه الكتّاب في المنعطفات الخطرة التي واجهتها الدولة، والتي أدت في نفس الوقت إلى تعديل جذري في وظيفة الكتّاب، من تقديم الخدمات الفنية الإدارية إلى المشاركة في توجيه سياسة الدولة.

* * *

يبرز دور الكتّاب في مطلع القرن السابع عشر، في الأزمة التي رافقت وأعقبت مقتل السلطان عثمان الثاني عام ١٦٢٢. والواقع أن إدراك تدهور الدولة يعود إلى فترة سابقة، فالوزير السابق لسليمان القانوني لطفي باشا المتوفي سنة ١٦١٥م، كتب رسالة بعنوان أصاف نامة(١)، تنتمي إلى الأدب المعروف باسم مرايا الأمراء أو نصائح الملوك، تعرّض فيها إلى أزمة الدولة وضرورة معالجة شؤون العسكرية والخزينة والالتفات إلى فقر الفلاحين. إن عثمان الثاني (١٦١٨ ـ ١٦٢٢) هو الذي بذل المسعى لتغيير بنية القوات العسكرية العثمانية الممعنة في الضعف والفساد، إلا أن مسعاه فشل. وكان لا بد من الانتظار قرنين من الزمان لتحدث الإصلاحات المرجوّة. وكانت لدى عثمان الثاني أيضاً فكرة تقليص صلاحيات شيخ الإسلام، وانقاص نفوذ العلماء لصالح تعزيز قوة السلطان التشريعية. ومن هنا فقد استنفر عداء الانكشارية والعلماء مما أدى إلى مقتله، لكن السلطان مراد الرابع (١٦٢٥ ـ ١٦٤٠) سيتمكن من إجراء بعض الإصلاحات وذلك بالعودة إلى القوانين التي وضعت إبان ازدهار الدولة. وقد عمل مراد الرابع بأفكار مستشاره قوجي بيك الذي رفع له رسالة تعالج الأوضاع الراهنة في الدولة عام ١٦٣٠.

(١) حول لطفي باشا انظر: Ei[1]: art. Lutfi Pacha. Vol. 3, p. 56.

قسم قوجي بيك[1] رسالته إلى خمسة أقسام يتناول فيها على التوالي الموضوعات الآتية: السلاطين العثمانيون ووزراؤهم، النظام الاقطاعي، أصحاب المناصب الإدارية، العلماء والقوانين المنوطة بهم، وأخيراً يلخص أسباب الضعف والفوضى في الدولة. ونجد أن انتقادات قوجي بيك تنصب بشكل خاص على النظام العسكري الإقطاعي بسبب ما تطرق إليه من فساد. ومن جهة أخرى فإنه يوجه النقد إلى جهاز العلماء، إذ إن العلم قد انطفأ حسب تعبيره، وقلب النظام القديم الذي درج عليه العلماء وأصبحت المناصب العلمية تباع وتشترى.

إن آراء قوجي بيك محافظة، فهو يريد أن يعيد القوانين القديمة، وأن ترجع الإنكشارية إلى نظام العبيد «الدوشرمة» الصارم. ومنذ قوجي فإن عرض أوضاع العسكرية والجهاز الديني العلمي، سيصبح تقليدياً لدى كتّاب الرسائل في القرن السابع عشر. وهذا ما نجده عند كاتب جلبي (١٦٠٨ــ١٦٥٧) في «دستور العمل في إصلاح الخلل» حيث نجد لديه التشديد ذاته على ضرورة الإصلاح العسكري. إلا أن كاتب جلبي يتطرق إلى الخزينة وأوضاع الفلاحين وخراب نظام الأرض. ويرى أربع إمكانيات للإصلاح وتدارك تدهور الدولة، أما عن طريق صاحب السيف أي السلطان، أو أعيان الدولة، أو كبار الضباط أو وكلاء الدولة. ولكنه يستعيد الإمكانيات الثلاث الأخيرة وينتظر الإصلاح من صاحب السيف الذي عليه أن يعالج: العجز في الخزينة، تخفيض حجم الجيش المتضخم، الحد من المبالغة في الإسراف، ومعالجة فقر المزارعين، ومع ذلك فإنه لم يكن متفائلاً بتحقق الإصلاح[2].

---

(١) حول قوجي بك انظر: Ei[1]: art Kogi Bey . Vol. 2. p. 1116.
انظر ملخصاً لآرائه في كتابنا: اكتشاف التقدم الأوربي. دار الطليعة بيروت ١٩٨١، ص ٢١ ــ ٢٦.

(٢) انظر: اكتشاف التقدم الأوربي ص ٢٧ ــ ٢٩.

وقد عرف القرن السابع عشر المزيد من الرسائل التي سيرفعها الكتّاب إلى السلاطين، مثل «تلخيص البيان في قوانين آل عثمان» التي كتبها حسين هزارفن عام ١٦٦٩م وفيها[١] وَجَّه نقداً صارماً لفساد الوزراء وتصرف ضباط العسكر. ولا يوفر هزارفن السلاطين من نقده. ويتطرق إلى العلماء فيشير إلى المسؤولية المنوطة بشيخ الإسلام. ويطالب بمعاقبة المقصرين في الإدارة والدولة. وفي نهاية القرن كتب ساري محمد وهو كاتب في عداد حاشية السلطان رسالته «نصائح الوزراء والأمراء»[٢] وهي نوع من دراسة تاريخية للأحداث التي سبقت صلح كارلويتز، حاول فيها معالجة أسباب الانحطاط، في وقت دخلت فيه الدولة في مرحلة جديدة من تاريخها.

يمكن أن نرصد من خلال هذه الرسائل والمحاولات دور الكتّاب المتصاعد في معالجة أسباب الانحطاط، بل ونسبته إلى المؤسسات العسكرية والعلمية. وفي نفس الوقت الذي كان فيه الانكشاريون يتمسكون بقوانينهم معارضين كل إصلاح، وفي نفس الوقت الذي كان فيه العلماء ينطوون على تقاليدهم كان أمام الكتّاب أن يلعبوا الدور الحاسم إلى جانب السلاطين في توجيه مصير الدولة خلال القرون اللاحقة.

II

كان الكتّاب الجماعة الأكثر تنبهاً لأزمة الدولة، وقد مكنهم تنظيمهم الدقيق وانبثاثهم في أجهزة الدولة، من ملامسة المشاكل الأساسية المحيطة بالعسكرية والخزينة وبالطبقة الحاكمة ككل. ومن جهة أخرى، فإن الكتّاب الذين تخصصوا بالترجمة والاتصال بالسفراء الأجانب كانوا متنبهين إلى

---

(١) Ei^2: art Husayn Hezarfenn, Vol. 3. p. 644.

(٢) Lewis, B: ottoman observers, p. 75.

ما يجري في أوروبا، فعبروا عن الفكرة التي ستنمو مع مرور الزمن والتي تتلخص بضرورة التعرف إلى العلوم الحديثة وأبرزها علم الجغرافيا.

والاهتمام بالجغرافيا يعود إلى كاتب جلبي نفسه، فقد استعان براهب فرنسي لترجمة «لوامع النور في ظلمات أطلس مينور». كذلك ترجم جهان نامه أوكتاب العالم، وهو نوع من كوسموغرافيا بالتركية على نمط المؤلفات المعروفة لدى الجغرافيين الأوروبيين. وبعد وقت قصير من محاولات كاتب جلبي قام أبوبكر بن بهرام الدمشقي الأصل، الذي عاش في استامبول وعرف السلطان محمد الرابع، بترجمة الأطلس الكبير إلى التركية، وأمضى في ترجمته عشرة أعوام بين ١٦٧٥ و١٦٨٥، وأعطاه في النتيجة العنوان التالي: «جغرافيا كبير، أونصرة الإسلام والسرور في تحرير أطلس مينور». وقد تضمنت الترجمة عرضاً للنظريات الكونية الحديثة، ومن بينها نظرية كوبرنيك التي عرضت بشكل مختصر ولكن للمرة الأولى باللغة التركية.

ولا ينفصل الاهتمام بالجغرافيا عن الاهتمام بالتاريخ، فقد هدفت الجغرافيا إلى معرفة العالم المعاصر ودول الأعداء، وحُسبت الفوائد التي تجنيها العسكرية والبحرية من الجغرافيا باعتبارها مرآة العالم. وقد ترافق ذلك مع اهتمام بالتاريخ المعاصر، أي بأحوال دول العالم وملوكها وأنظمتها، وكان لا بد في هذا المجال أيضاً من الاعتماد على مصادر أوروبية، فقد كتب إبراهيم ملهمي (ت ١٦٥٠) مؤلفاً بعنوان تاريخ ملوك الروم والفرنج. وقبل نهاية القرن كتب حسين هزارفن تاريخاً بعنوان «تنقيح التواريخ» وفيه يعتمد على مراجع أوروبية ويشير إلى القارة الجديدة. وترك المؤرخ منجم باشي المتوفى ١٧٠٢م تاريخاً بعنوان «جامع الدول»؛ خصص فيه فصولاً لتواريخ الدول الأوروبية، وتحدث عن مختلف الشعوب الافرنجية وعن ملوك فرنسا والمانيا واسبانيا وانكلترة وصولاً إلى لويس الثالث عشر وليوبولد ملك المانيا

وشارل ملك انكلترة، ويذكر شيئاً عن الحرب الأهلية في انكلترة وإعدام الملك[1].

ونلاحظ بأن الكتّاب قد أخذوا على عاتقهم كتابة التاريخ، وفرضوا نوعاً جديداً من الكتابة التاريخية تعتمد على ترتيب الوقائع بحسب الأقاليم أو الدول، وقد انتزعوا بذلك من العلماء فن كتابة التاريخ. وكانت عادة أولئك أن يدرجوا أخبار الملوك والسلاطين في تراجم الأعلام والعلماء مستفيضين في ذكر الأخبار الخاصة بهم. وبالنسبة إلى الكتّاب فإن ترتيب الوقائع كان يدفع إلى البحث عن مبرراتها وتفسيراتها، وقد جدّ الكتاب في البحث عن وقائع الماضي القريب، كما لدى قوجي بيك أو كاتب جلبي، لتفسير أحداث الحاضر. ومعرفة هؤلاء الكتّاب بابن خلدون انبثقت من الحاجة إلى تفسير عام لانتقال الدول من حال إلى أخرى. وبخصوص ابن خلدون الذي يذكره كاتب جلبي ويستعين به، فقد احتفظ بمكانته لدى الأتراك حتى القرن الثامن عشر، وقد استعان به **منجم باشي في جامع الدول**. كذلك فإن المؤرخ السلطاني مصطفى نعيما (١٦٥٥ ــ ١٧١٦) وهو من مواليد مدينة حلب، كتب تاريخاً يُعرف باسمه يتطرق في مقدمته إلى شرح معنى التاريخ الذي هو معرفة الوقائع بخيرها وشرها ويذكر تاريخ ابن خلدون ومقدمته فيقول: «العبر وديوان المبتدأ والخبر لابن خلدون المغربي ويشتمل على مقدمة فيها جواهر علوم ونوادر حكم ومعارف دفينة». ويأخذ مصطفى نعيما عن ابن خلدون فكرة تقسيم عمر الدولة إلى أطوار، ويقول بأن الدولة بعد بلوغها الطور الخامس وهو دور الانحطاط يمكنها أن تمنع التدهور النهائي عبر تأثير رجال السياسة الأذكياء من «عاقلي الذات»

---

(١) انظر Lewis. B: The Use by Muslim historiens of non-muslim sources. Asia-Africa series of modern histories. London 1964, Vol. 4. pp. 180-191.

الـذين يعملون بسنـة الله لمنـع انحـطاط الـدولـة. ويمكننـا أن نضيف أيضاً، فيما يتعلق بالاهتمام العثماني بابن خلدون الترجمة التي قام بها محمد بن بيري زاده (ت١٧٤٨)، وكان شيخاً للإسلام، وقد ترجم المقدمة حتى أواخر الفصل السادس[1].

وتطور كتابة التاريخ في القرن السابع عشر دفع إلى إحداث منصب المؤرخ الرسمي أيام وزارة حسين باشا كوبريللي (١٦٩٧ ـ ١٧٠٢)، وكان مصطفى نعيما هو أول من تسلم المنصب[2]. وكان قد تلقى تعليماً دينياً وأدبياً قبل أن يلتحق بالقصر بصفة كاتب. وفي كتابه نجده يبتعد بعض الشيء عن آراء كاتب جلبي فيما يختص بالإصلاح فيدعو إلى نوع من التوازن بين رجال السيف ورجال القلم لزيادة فعالية الحكومة. ويدعو إلى حكومة قوية صورتها مستوحاة من صورة وزراء آل كوبريللي في نهاية القرن السابع عشر، إلا أن الدعوة إلى حكومة قادرة وفاعلة كانت تتناسب مع تصور جديد للدولة سيتبلور تدريجياً.

ونعلم ان نعيما كتب تاريخه في الفترة اللاحقة لهزيمة كارلويتز عام ١٦٩٩م والتي ستؤدي إلى تغيير جذري في وجهات النظر حول أوضاع الدولة إزاء خصومها في الخارج ومشاكلها في الداخل. إن المسعى الذي بذله السلطان أحمد الثالث (١٧٠٣ ـ ١٧٣٠) كان يتلخص بتحقيق السلم في الخارج وإجراء الإصلاح في الداخل. واستطاع الوزير إبراهيم داماد (١٧١٨ ـ ١٧٣٠) أن يحقق السلم مع الروسيا والنمسا، وأن يدخل إلى الدولة نمطاً جديداً من العيش يقوم على تشجيع الآداب والفنون وتقليد الأوروبيين في طريقة عيشهم. وتُعرف هذه المرحلة باسم «عصر التوليب» بسبب التشجيع

---

(١) Findik Oglu: U: L'ecole ibn khaldounienne en turque. 22 congrés international. Istanbul 1951.

(٢) Shaw, S: Histoire. p. 415

على زراعة هذا النوع من الزهر. وإذا كانت سياسة الإصلاح قد اقتصرت على الشكليات وانتهت مؤقتاً بثورة الانكشارية مدعومة من العلماء عام ١٧٣٠م التي أدت للإطاحة بأحمد الثالث[1]. إلا أن ما حصل في تلك الحقبة القصيرة التي استمرت في عهد محمود الأول (١٧٣٠ ــ ١٧٥٤) سيؤدي في الواقـع إلى تغييرات جذرية في تطلعات الطبقة الحاكمة، وبسبب دور الكتّاب بشكل خاص.

شجـع الوزير إبراهيم داماد على ترجمة المؤلفات الأدبية والتاريخية والفلسفية إلى التركية عن العربية والفارسية واللاتينية. ويمكن أن نضـع ترجمة بيري زاده لمقدمة ابن خلدون ضمن ذات السياق، وقد ترافق هذا المسعى مـع ميل واضـح من جانب الشعراء للابتعاد عن أساليب الشعر الفارسي وأخذوا في تضمين أشعارهم ما يمكن اعتباره ممثلاً للحياة اليومية التركية. وستظهر آثار التتريك بعد قرن من الزمن في مطلـع القرن التاسـع عشر، ويمكننا أن نسجل أن هذا الميل التلقائي والرسمي إلى التتريك الثقافي سيؤدي إلى التقليل التدريجي من شأن العلماء بصفتهم الحاملين الحقيقيين لثقافة تعتمد المصادر العربية الإسلامية، وسيؤدي إلى رفـع شأن الكتّاب ولو بشكل تدريجي للقبض على التأثير الثقافي. ومـع تضاؤل حجم الاعتماد على المصادر الفارسية والعربية الأدبية والفقهية سينمو الاتجاه إلى الاعتماد على المصادر اللاتينية والفرنسية.

إن عصر التوليب هو عصر انفتاح، والسفارة التي قام بها محمد جلبـي أفندي إلى باريس عام ١٧٢٠، جاءت ضمن عدد من السفارات إلى عواصم أوروبية كسفارة إبراهيم باشا إلى فيينا عام ١٧١٩، ومحمد آغا إلى موسكو عام ١٧٢٢ ومصطفى أفندي إلى فيينا، ومحمد أفندي إلى بولونيا عام ١٧٣٠.

---

(١) Shaw. S.: Histoire pp. 329-343.

والتقرير «سفارة نامه فراسة» الذي أعده محمد جلبي أفندي بعد زيارة باريس يحتل موقعاً هاماً في أدب السفارات في القرن الثامن عشر. فقد قدم وصفاً مدققاً للحياة في عاصمة أوروبية، وأعطى انطباعاً عن انتظام العسكر وازدهار العمران. والصورة التي قدمها هي التي شجعت إبراهيم داماد على بناء القصور على غرار فرساي ومارلي مما أدى بالأعيان إلى الاقتداء بالوزير والسلطان[1].

كانت إحدى النتائج الهامة لسفارة محمد جلبي أفندي إدخال الطباعة إلى استابول. كانت استامبول عرفت مؤلفات مطبوعة بالعبرية والأرمنية واليونانية، لكن الدولة تأخرت حتى عام ١٧٢٧ في رعاية مطبعة تنشر مؤلفات بالتركية أو العربية. إن إدخال التجديدات في أي مجال من المجالات كان من الأمور التي تقف أمامها روح المحافظة والتقليد، فقد اضطر السلطان أحمد الثالث إلى إصدار فرمان يمنع تداول العقاقير الطبية ومزاولة ما يسمى بالطب الحديث. والواقعة تشير إلى روح التقليد الصارم التي درج عليها العلماء وصعوبة إحلال أي تقليد بديل حتى ما أثبت فائدته وصلاحيته. وهذا ما ينطبق على الطباعة التي شجعها الوزير إبراهيم داماد الذي عهد إلى إبراهيم متفرقة بإقامة الترتيبات اللازمة لافتتاح المطبعة فكتب إبراهيم رسالة تحت عنوان «وسيلة الطباعة» تهدف إلى شرح فوائد المطبعة للدولة والمسلمين، وقد صدرت الفتوى من شيخ الإسلام بالموافقة على إنشاء المطبعة شرط عدم طباعتها للكتب الدينية، إلا أن معارضة المطبعة جاءت من جانب الكتّاب أنفسهم الذين خافوا من المشروع على وظائفهم وموقعهم داخل الطبقة الحاكمة. إلا أن إلحاح الوزير جعل المطبعة تبدأ عملها في عام ١٧٢٨.

وتعطينا الفتوى التي صدرت عن شيخ الإسلام وأذنت للمطبعة بمباشرة

---

(١) سفارتنامة فرانسة: Relation de L'ambassade de Mehemet Effendi à la cour de France en 1720 — à Paris shez canceau 1757.

أعمالها الانطباع حول الانفصال بين التحديثات من جهة، وبين جهاز العلماء الذي وضـع نفسه خارجها من جهة أخرى. وقد عكفت المطبعة على نشر كتب اللغات والتواريـخ والجغرافيا، وقد حملت مطبعة متفرقة روح كاتب جلبـي وقد أخرجت بعضاً من مؤلفاته مثل **جهان نامه**[١].

ويشبه **إبراهيم متفرقة** من أوجه متعددة **كاتب جلبي**، وخصوصاً لجهة تعدد مواهبه والمهمات العديدة التي اضطلـع بها. ويرجـح أن يكون إبراهيم قد ولد في ترانسلفانيا ووقـع في أسر القوات العثمانية، وانضم إلى السرايا فتلقى تدريباً وحصل على رتبة «متفرقة» بعد أن اعتنق الإسلام. وقد كتب إبراهيم الذي ترجـح ولادته عام ١٦٧٤، رسالة قصيرة عنوانها «الرسالـة الإسلامية» حـوالي ١٧١٠، يشرح فيهـا انتقالـه للإسلام، ويضمنهـا نقـداً للكاثوليكية، إلا أنها لا تحتوي على أية أفكار إصلاحية. وقد كلف بعدد من المهمات الدبلوماسية مما يشير إلى صلته بجماعة الكتّاب. فقد أُرسل إلى فيينا عام ١٧١٦ ثم إلى بلغراد عام ١٧٢٠، وإلى كييف عام ١٧٣٧، وإلى داغستان عام ١٧٤٣. وشهرة إبراهيم تعود بشكل أساسي إلى دوره في إدارة أول مطبعة ترعاها الدولة في استامبول وإلى الرسالة التي كتبها عام ١٧٣١، ورفعها إلى السلطان محمود الأول تحت عنوان: «أصول الحكم في نظام الأمم». في هذه الرسالة يبتعد إبراهيم عن أفكار قوجي بيك وكاتب جلبـي وسائر الكتّاب الذين عالجوا أسباب التدهور في القرن السابـع، إذ أنه يعمد إلى محاولة تنظير للاستفادة من علوم أوروبا والدعوة إلى استيعاب التقنية الحديثة. وبالرغم من أن الرسالة لا تتجاوز الستة والتسعين صفحة إلا أنها تشتمل على العديد من الأفكار التي يصعب تصور ظهورها في استامبول قبل عصر التوليب، وهي تمثل بالنسبة إلينا مستوى الوعي الذي توصل إليه كتّاب

---

(١) BERKES, N: the Development of secularism in **Turkey Montreol, Macgill**. univ. press. 1964. p. 31.

الديوان في تلك الآونة. ويبدو أن الإصلاحات التي ،سيقوم بها السلطان محمود الأول تأثرت بآراء إبراهيم متفرقة في **أصول الحكم**.

يستعرض المؤلف في البداية الظروف التي كُتبت فيها الرسالة[١]، في الفترة التي رافقت ثورة الانكشارية وعزل السلطان أحمد الثالث. ويشير إلى ذلك: «هكذا انسحبت إلى زاوية، وفي ظلام الوحدة استسلمت لأفكاري وتذوقت راحة النفس ونعيم الحياة الخاصة، حتى قامت عام ١١٤٣هـ/١٧٣٠م شمس سلطان البيت العثماني ـ يقصد صعود محمود الأول ـ فوجدت ذهني قد توقد وامتلأ بالأفكار». ومن المفارقة أن يكون محمود الأول الذي حمله قادة الانكشارية إلى السلطنة، قد عمد مباشرة إلى التخلص من الذين رفعوه ليعاود سياسة سلفه. وقد لمس إبراهيم ميول السلطان الجديد. أما عن أسباب تأليفه الرسالة فيذكرها على النحو التالي: «في تلك الأثناء اتجه انتباهي إلى أسباب هذه الثورة وعكفت على البحث عن أصول هذه المساوىء، ولم أخطىء بإيعاز هذه النتائج إلى الاستخدام العاطل لمؤسسات الدولة وتراخي الوزراء وكبار الإداريين وعدم اضطلاعهم بمسؤولياتهم». ويضيف إبراهيم: «ومن المناسب الاعتقاد بأن علامات الوهن في جسم الدولة، وهذه المظاهر من الضعف ليست إلا إنباءً بانحطاطها وانحلالها».

وعلى هذا النحو فإن إبراهيم يواصل تقاليد كتّاب القرن السابع عشر في انتقاد المؤسسات العثمانية وتوجيه اللوم إلى الفساد والتراخي في تطبيق القوانين، إلا أنه يعلن في نفس الوقت وجهته الجديدة. ويحدد بأنه لولا معرفته باللغة اللاتينية التي عرفته على تواريخ وأنظمة الدول ما كان يقدر على إتمام كتابة رسالته. إنه يدعو إلى الاستبدال بلغات الإسلام التقليدية، العربية والفارسية، لغةً أوروبية. ونجد أن ما يعلنه يتحول في سياق القرن الثامن عشر

---

(١) نعتمد الترجمة الفرنسية لأصول الحكم: Traité de la tactique, Vienne 1769.

إلى ميل لدى بعض كتّاب الدولة المنفتحين على أوروبا، مثل سعيد أفندي الذي رافق والده محمد جلبي أفندي إلى باريس عام ١٧٢٠، والذي سيعود إليها عام ١٧٤١ في سفارة أخرى وسيكون من أوائل الكتّاب الذين يحسنون الفرنسية.

إن أنظمة الحكم في العالم مختلفة، وأبرز أنواعها حسب إبراهيم متفرقة في رسالته: المونارشي والأرستقراطي والديموقراطي، ولا يشير إلى نظام إسلامي. والجزء الأهم من الكتاب يخصصه لمسائل التنظيم العسكري. وبهذا الخصوص يرى ضرورة معرفة القواعد المبتكرة منذ أمد قريب والمطبقة في جيوش الملوك والأمم المسيحية والمتطورة تدريجياً بالعناية والتدريب. ويركز هنا على ضرورة استيعاب التقنيات الحديثة والتكتيك الجديد، كما يلح على الأهمية الخاصة لعلم الجغرافيا، فكسب الحروب لا يتم بدون هذا العلم الذي هو مرآة مصقولة نرى من خلالها بنظرة واحدة كل الشعوب والأمم المنتشرة في أصقاع الأرض. بل إن الشعوب المؤمنة بوحدانية الله تستطيع أن تتصل ببعضها من خلال هذه الوسيلة أي الجغرافيا، وتستجمع قواها من جديد فتؤلف اتحاداً ترد به عنها الكفرة.

إن رسالة إبراهيم هي في نفس الوقت محاولة في التاريخ المعاصر. إذ يراقب صعود الشعب الروسي وظهوره المفاجيء بعد أن كان يتخبط في صقيع الهمجية. والروس لم يتقدموا إلا بسبب اعتمادهم السلاح والتنظيم الأوروبي. والصفحات التي يخصصها للحديث عن التجربة الروسية ذات أهمية خاصة، فهذه التجربة هي التي ضغطت على الدولة العثمانية لتسلك طريق التحديثات، وسيكون صعود الروسيا في ظل بطرس الأكبر ذريعة للقيام بالإصلاح، كما سيكون صعود محمد علي في مطلع القرن التاسع عشر ذريعة أخرى للقضاء على الانكشارية.

ومن خلال إحدى الفقرات التي ترد في صفحات الرسالة، نستطيع أن نلمس الأفق الذي يمكن أن تصل إليه أفكار إبراهيم متفرقة، يقول: «إن الشعوب المسيحية ليس لها في أيامنا الحاضرة قوانين مقدسة، تتعلق بإدارة أعمال الحكومة، أي ليس هناك قانون من جانب الله يتعلقون به دينياً إن في شؤون التشريع أو في القرارات الشائكة لإدارة الدولة. إنهم يتعلقون فقط بقوانين وتشريعات بشرية ناتجة عن نور العقل وحده».

لا يمكن بطبيعة الحال إثقال هذه الفقرة بالتفسيرات، إلا أن إبراهيم متفرقة في استخدامه لمؤلف ادموند بورشو (١٦٥١ ـ ١٧٣٤) باللاتينية، عرف النقاش حول نظريات ديكارت وغاليلة المتعلقة بالطب، كما ترجم كتاب الفلكي الهولندي اندرياكلر المطبوع في هولندا عام ١٦٦٥م، والذي يعالج الفلك والجغرافيا. لكن الكتاب لم يطبع[1]. هذا الشغف الذي أبداه **إبراهيم متفرقة** بالعلوم الحديثة نجده يتواصل على امتداد القرن الثامن عشر. ففي نهاية القرن كان أحد الكتّاب يستشهد بنبوغ بسكال ليدافع عن الرأي بأن الإبداع لا يحتاج إلى تقيد بأفكار السابقين.

تمثل رسالة «أصول الحكم» مستوى القضايا والأفكار التي تتردد في القصر وبين أفراد من الكتّاب. والسلطان محمود الأول الذي رُفعت إليه الرسالة كان ميالاً إلى مواصلة الإصلاحات. فقد استخدم ضابطاً فرنسياً هو الكونت دو بونفال، الذي وضع خططاً للتنظيم العسكري على النمط الفرنسي والنمساوي، لكن معارضة الانكشارية منعت من وضع خططه موضع التنفيذ. وكان دوبونفال الذي استطاع أن يدخل بعض التحسينات على صناعة البارود، يقدم أيضاً خبرته في السياسة الأوروبية للسلطان ويقدم دروساً في الاستراتيجية لعدد من خدمة وكتّاب السرايا. واستطاع أن يؤسس مدرسة

---

(١) Shaw, S: Histoire p. 342.

للهندسة حيث كان يدرب عدداً من طلاب المدفعية. من جهة أخرى فإن السلطان محمود الأول واصل ما كان بدأه سابقه من تشجيع للآداب والعلوم فأسس عدداً من المكتبات وأرسل إلى عواصم الدول من يجمع له الكتب والمخطوطات. كما أسس مصنعاً للورق ليمد مطبعة متفرقة التي واصلت عملها حتى وفاة مؤسسها.

III

إن فترة سلم طويلة في منتصف القرن الثامن عشر (١٧٤٧ ــ ١٧٦٨) لم تكن لصالح استمرار الإصلاحات، خصوصاً ان الإصلاح يستمد مبرراته من ضغط الظروف وإلحاح الحرب. إلا أن تراجع النشاط التحديثي لا يعني إلغاءً للانفتاح الذي تحقق في مطلع القرن، ولا يعني إلغاء للدور الذي اضطلع به الكتاب. ونجد أن أحد أبرز الوزراء المصلحين في عهد مصطفى الثالث كان راغب باشا الذي بدأ حياته العملية في هيئة الكتّاب. وفي عهد عبد الحميد الأول ستعاود الإصلاحات مسيرتها تحت ضغط تجدد الحرب، وبفضل حماس السلطان نفسه، وبفضل أحد وزرائه المصلحين خليل حميد باشا الذي كان قد شغل منصب رئيس الكتاب من قبل.

ويمكن أن نفهم دور الكتّاب وتطور مهماتهم في القرن الثامن عشر على ضوء بروز مجموعة السلاطين المصلحين من أحمد الثالث حتى سليم الثالث. فقد أبدى جميع السلاطين، بما في ذلك أولئك الذين حملتهم القوى المحافظة إلى العرش، ميولاً واضحة للإصلاح. ويعود ذلك إلى طبيعة الصراع بين أطراف الطبقة الحاكمة في استامبول. فإذا كانت القوى العسكرية تدافع عن وجودها ونفوذها بالمحافظة على تقاليدها القديمة؛ فإن السلطان الذي يريد أن يجمع بين يديه النفوذ وسلطة التشريع كان لا بد أن يلتزم

التحديث كطريقة للحد من نفوذ خصومه وليتمكن من الإمساك بالقدرة على اتخاذ القرارات. في هذا الوضـع كان الكتّاب إلى جانب السلطان بينما وقفت أغلبية العلماء إلى جانب الانكشارية. وبالرغم من كون الكتّاب أقلية بالقياس إلى الأعداد التي يضمها جهاز العلماء، وبالرغم من كون العلماء يملكون القدرة على التأثير في العامة، إلا أن فعالية الكتّاب كانت جلية من خلال مواقعهم في الإدارة ولأنهم كانوا المروجين لفكرة إدخال التقنيات الحديثة، وخصوصاً في الميدان العسكري، هذه التحديثات التي صارت جزءاً لا يتجزأ من موضوع الصراع ضمن أطراف الطبقة الحاكمة في القرن الثامن عشر.

وقد استمر الكتّاب في استخدام الشكل الأدبي القديم: نصائح الوزراء والملوك، ليعبروا من خلاله عن أفكارهم الجديدة. ولم تعد مهمة هذا النوع الأدبـي مقتصرة على تسجيل ما ينبغي أن يكون عليه الوزير أو العاهل، بل إن الرسائل التي صيغت كرسائل موجهة إلى السلاطين صارت ترسم ملامح سياسة الدولة في الداخل وإزاء الدول الخارجية. وبنفس المقدار فإن الكتّاب توسلوا نوعاً أدبياً آخر هو: أدب الرحلة أو السفارة ليضمنوه مشاهداتهم في عواصم أوروبا مشددين على التنظيمات الحديثة والتقنيات المستخدمة في الجيوش الأوروبية. وكما فعـل من قبل محمد جلبـي أفندي بعد زيارته لباريس، كذلك سيفعل أحمـد رسمـي، الذي عرفناه من خلال المرادي في مطلـع الفصل، بعد سفارتين إلى فيينا وبرلين. فقد زار أحمد رسمي فيينا موفداً من السلطان عثمان الثالث وكتب على الأثر تقريراً بعنوان: «ويانه سفارتنامه سي» سجل فيه مشاهداته حول الحياة اليومية. وفي وقت لاحق في عهد عبد الحميد الأول سيوفده إلى برلين ويعد تقريراً مماثلاً يشير فيه إلى التنظيم المدني ومؤسسة البوليس والعمران[١]. إلا أن محاولة أحمـد رسمـي

(١) أكتشاف التقدم الأوربـي ص ٦٨.

المهمة، (بصفته رئيساً للكتّاب شارك في مفاوضات صلح كوجك كاينارجي إثر الحرب العثمانية ـ الروسية عام ١٧٧٤)، الرسالة التي كتبها بعنوان «خلاصة الاعتبار». ففيها شرح المؤلف أسباب صعود الروسيا إلى مسرح التاريخ في نفس الوقت الذي تدهورت فيه القوة العثمانية والحضور العثماني؛ وفي ذلك عاد إلى «أصول الحكم» المتفرقة الذي عالج ذات المسألة في بدايات القرن قبل أقل من نصف قرن. ينتقد رسمي في الرسالة جهل وتكبر المحافظين العثمانيين ويعتبرهم المسؤولين عن اندلاع الحرب وعن خسارتها أيضاً. وكان أحمد رسمي أول من تعرض بالنقد للأسطورة العثمانية القائلة بأن الأتراك رُصدوا لهزيمة المسيحيين بغض النظر عن عددهم أو قوتهم. أما النتائج التي توصل إليها فإنها تسمح بالبحث عن قيم جديدة خارج النظرة الدينية، والتي تؤدي إلى تفهم عقلاني للأحداث. فقد أشار إلى أن القوة العثمانية قد تلاشت، ولم يعد من الممكن مجابهة الروسيا التي تملك ثروات مادية هائلة والتي تقدمت في المجال العسكري. ويخلص إلى ضرورة اتّباع سياسة سلم وتسامح تجاه الأمم غير المسلمة. وهو يرى أنّ الاختيارات السياسية ينبغي أن تتخذ بعيداً عن الحماس الديني. ويدعو هنا إلى اعتماد الطرائق المعروفة في الدول غير المسلمة[١].

ونلاحظ مع **خلاصة الاعتبار** عودة الخطاب الذي بلوره الكتّاب ما قبل القرن الثامن عشر، وبفعل نتائج الحرب الخاسرة، شق هذا الخطاب طريقه إلى أسماع السلطان الذي لم يكن أقل حماساً للإصلاح.

يسجل صعود عبد الحميد الأول إلى العرش (١٧٧٤ ـ ١٧٨٩) الاستئناف النشط للإصلاحات. فقد استعان في بداية عهده بأحد الخبراء

---

(١) Berkes N: The Developement, pp. 57-58.

الفرنسيين البارون دو توت الذي استطاع أن يحتفظ بدينه، على غير العادة المتبعة في حالات استخدام خبراء أوروبيين. وقد أسس دوتوت فرقة مدفعية جديدة مزودة بمدافع سريعة وبعيدة المدى، وأسس مصنعاً لسبك المدافع كما أسس مدرسة جديدة للهندسة (مهندس خانة). في نفس الوقت كان القبودان غازي حسن باشا يحيى البحرية العثمانية، مستعيناً بخبراء وحرفيين فرنسيين، قد زود البحرية بأكثر من أربعين قطعة جديدة خلال عشر سنوات من العمل. وخلال عهد الوزير خليل حميد باشا ١٧٨٢ ــ ١٧٨٥، نفذت سياسة إصلاحية واسعة نسبياً اعتماداً على خبراء وتقنيين فرنسيين، واعتمد خليل حميد على جهود السفير الفرنسي شوازل غومنييه عضو الأكاديمية الفرنسية الذي وصل إلى استامبول ترافقه بعثة موسعة من الخبراء والضباط والرسامين والطوبوغرافيين والعمال. وإحدى المشاريع التي نوقشت بين الوزير العثماني والسفير الفرنسي إرسال بعثة من الطلاب الأتراك إلى فرنسا إلا أن تنحية خليل حميد حالت دون إتمام المشروع.

توسعت خلال عهد عبد الحميد الأول ووزيره خليل حميد أعداد المرتبطين بالإصلاح. فقد تُرجمت العديد من الكتب العسكرية والعلمية إلى التركية، وعاد العمل في مدارس الهندسة والمدفعية، ونشطت مطبعة استامبول، كما نشطت مطبعة السفارة الفرنسية. وبخصوص سياسة خليل حميد فإنها تتلخص بتوسيع مدى المشاريع الإصلاحية، وفرض رقابة حكومية على مرافق الاقتصاد والعسكرية والإدارة[١]. وهذه النتائج ستكون في خدمة البرنامج الإصلاحي الذي سيقوم بتنفيذه السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ ــ ١٨٠٧).

جاءت التجربة الإصلاحية الأولى من نوعها في تاريخ الدولة، والتي تمت وفق مشروع متكامل، في عهد سليم الثالث، الذي كان يعد مشاريعه

---

(١) Shaw, S: Histoire pp. 371-373.

الإصلاحية قبل وصوله إلى العرش. ويشمل «النظام الجديد»[١]، وهو اسم المشروع الإصلاحي الذي أقره، إصلاحات عسكرية متعددة الجوانب بما في ذلـك إعداد جسم منـظم وفق النمط الأوروبـي، ويـدعم ذلـك مشـروع اقتصادي، «إيراد جديد»، يهدف إلى تنظيم الضرائب وتأمين نفقات الفرق العسكرية الجديدة.

والمقترحات الإصلاحية، تقدم بها بشكل أساسي أعوان للسلطان هم من طبقة الكتّاب[٢]. وقد ضم مجلس ديوان المشورة عدداً من الأفراد الذين جاءوا من ذات الطبقة، وكانوا الأكثر نشاطاً في إدارة سليم الثالث[٣]. واعتماد السلطان على الكتّاب كان بشكل خاص في مجال العلاقات الخارجية، حيث أقام، لأول مرة في تاريـخ الدولة، سفارات دائمة في عواصم أوروبا. وكان هؤلاء السفراء، يمدون الدولة بالمعلومات حول أوضاع دول أوروبا وأحوالها العسكرية والإدارية. وكان بينهم من سيصبح من أعوان السلطان المقربين. ويمكن أن نلاحظ توسعاً لأعداد الكتّاب في الإدارة وازدياد حجم الدور الذي يقومون به. وفي نفس الوقت يتوجب أن نأخذ بالاعتبار أن الكتّاب الذين يتدربون في أقسام الخزينة والمراسلات وكتابة السر، وهي أقسام إدارية ملحقة بالسرايا أو الصدر الأعظم، صاروا يُرفدون بعناصر جديدة حديثة التكون، وهذه العلماء.

لكن ديوان المشورة كان يضم في ذات الوقت عدداً من العلماء. وقد وقـع اختيار السلطان على قضاة عسكر، كما عيّن شيوخ الإسلام خلال عهده من المؤيدين لسياسته[٤]، وإحدى التقارير الإصلاحية الهامة التي قُدمت إلى

---

(١) اكتشاف التقدم الأوربـي، ص ٥٠ ــ ٥٤.

(٢) Shaw, S: Between old and new. HarverdUniv. Press. 1971 — p. 92.

(٣) Shaw, S: Between, pp. 86-90

(٤) Shaw, S: Between, p. 92.

السلطان جاءت من تاتارجيق عبد الله زاده وهو قاض وأكبر أعضاء الديوان سناً (١٧٣٠ ــ ١٧٩٧)، واللائحة التي قدمها عام ١٧٩٢ اشتملت على اقتراحات للإصلاح تناولت في عشرة أقسام: أحوال الجيش وتنظيمه، نظام العلماء والمدرسين والقضاة، نظام المعاملات الضريبية وإصلاح النقد، فوائد حركة السلطان الإصلاحية، ضرورة تعزيز الثغور الإسلامية، إصلاح البحرية، مداخيل الدولة وحصر النفقات، إظهار أحوال الوزراء، ضرورة تنظيم الجزية ورفع المظالم عن جميع البلاد والعباد. وعلى هذا النحو يتناول مسائل الإدارة والمالية والعسكرية، كما يقترح إصلاحات لجهاز العلماء وخصوصاً المواصفات المطلوبة في شيخ الإسلام الذي يتوجب أن يمنح المدة الكافية ليتمكن من إجراء الإصلاحات التي تتطلبها المؤسسة الدينية. لكن الجزء الأكبر يخصصه للقضايا العسكرية مما يشير إلى تجاوزه لاختصاصه التقليدي كعالم وقاضي. ونجد أن تاتارجيق عبد الله زاده كان مطلعاً في نفس الوقت على الملاحظات النقدية التي أثيرت منذ قوجي بيك وكاتب جلبي فهو يقول بأن السلاطين العثمانيين كانوا يعيشون مع أعوانهم ورجال جيشهم بحيث يبقون على صلة وثيقة برعاياهم ويتحققون بأنفسهم من شؤون دولتهم، لكنهم انعزلوا عن رعاياهم بعد فتح القسطنطينية مما جرد السلاطين والوزراء من أي نوع من المعرفة المباشرة بأوضاع الدولة. ويضيف هنا شيئاً جديداً إذ يرد هذه العزلة إلى تأثر السلاطين بالتقاليد والطقوس الموروثة عن البيزنطيين[١].

تحتوي لائحة تاتارجيق عبد الله على معطيات ذات أهمية فيما يتعلق بالإعداد للإصلاحات العسكرية والمالية. كما تشتمل على ملاحظات دقيقة وتشير إلى أن أفراداً من كبار العلماء ما كانوا بعيدين عن سياسة الإصلاح. ومع تميز الموقع الذي احتله تاتارجيق عبد الله، إلا أن حالته لم تكن فريدة.

---

(١) Shaw, S: Between, pp. 93-94.

لكن التقارير التي جاءت من جانب الكتّاب لم تكن أوفر عدداً فحسب، بل مثلت في نفس الوقت الموقـع الذي احتله هؤلاء في توجيه سياسة الدولة، ومستوى الاطلاع الذي كانوا عليه، بالإضافة إلى أن تقاريرهم تعكس درجة تطورهم التي تنبـىء بالتحول الذي يستعدون له، وهذا التحول هو نتيجة للدور الذي اضطلـع به الكتّاب خلال حقبة طويلة من الزمن ونتيجة للانفتاح الذي أبدوه منذ كاتب جلبـي على العلوم والتجارب في الدول والممالك المجاورة.

إن تقرير أبـي بكر راتب أفندي الذي رفعه للسلطان، يعكس مستوى المسؤولية التي ألقاها الكتّاب على أنفسهم. جاء تقرير أبـي بكر راتب أفندي أثر إقامة في فيينا خلال ١٧٩٢، بعد أن أوفده السلطان ليطلـع على أوضاع الامبراطورية النمساوية ــ الهنغارية. كان أبو بكر راتب أفندي صديقاً خاصاً للسلطان سليم قبل أن يصعد إلى العرش، وعمل كاتباً له كما كتب رسائله التي وجهها إلى لويس السادس عشر. وبعد صعود سليم الثالث أرسله إلى فيينا، ثم أصبـح رئيساً للكتّاب بين ١٧٩٠ و١٧٩٦، وشغل مناصب أخرى، قبل أن يذهب ضحية مؤامرات أعدائه التي أودت بحياته نتيجة أمر سلطاني عام ١٧٩٩.

يشتمل تقرير راتب أفندي على خمسمائة صفحة، ويقسم إلى قسمين: يتناول في القسم الأول المسائل المتعلقة بالمؤسسات العسكرية في الدول الأوروبية وبشكل خاص في النمسا؛ مما يعكس لنا طغيان الهموم العسكرية على ما عداها في تلك المرحلة. أما القسم الثاني فيتناول فيه المسائل الخاصة بالحكومة والإدارة في الامبراطورية النمساوية ــ الهنغارية، ويدلنا ذلك على اهتمامات الكتّاب في تنظيم الإدارة والدولة. ويستعرض راتب أفندي في تقريره آراء بعض المفكرين الأوروبيين حول الحكم والدولة الحديثة، وهو أمر جديد من نوعه. وبالنسبة للدولة الحديثة فإنها تتميز حسب رأيه: بجيشها

الكبير والمنظم، وماليتها المدروسة، ورجالها المتنورين والأمناء والساهرين على نهضة بلادهم. إن الدولة هي التي تسهر على رفاه وأمن الشعب.

يرتدي تقرير راتب أفندي طابعاً وثائقياً، فهو يصف المؤسسات التي شاهدها في النمسا، فهو يتناول بشيء من التفصيل عمل المؤسسات العسكرية والمالية، وطريقة جمع الضرائب كما يتحدث عن النظام البريدي والتعدين والزراعة والصناعة والتجارة والمصارف وغير ذلك من المؤسسات الحديثة[١].

ويهمنا أن نشدد على أمرين يظهران في تقرير راتب أفندي ويعكسان نوع الأفكار والهموم التي تتردد في أوساط الكتّاب. الأول يتعلق ببلورة الكتّاب لمفهوم جديد للدولة، يشدد أبو بكر على كون الحكومة وجدت لترعى المصلحة العامة وأمن الأفراد ويقول: «في الدولة الأوروبية، القوانين والمؤسسات والتشريعات والضرائب التي توضع من قبل ملوكهم تخضع للرقابة من قبل الناس على اختلاف طبقاتهم، فطالما يدفع الناس ما عليهم من ضرائب في أوقاتها، فلا الملك ولا الضباط ولا الموظفين يتدخلون في شؤونهم ورغباتهم. فالفرد في هذه الدول يقول ما يريد دون أية قيود على مأكله ومشربه أو ذهابه أو إيابه». والأمر الآخر يتعلق بالموقف من الدين، وقد لاحظنا إشارات إلى ذلك وردت لدى إبراهيم متفرقة في بدايات القرن ولدى أحمد رسمي على أثر الحرب الروسية ـ العثمانية. يقول أبو بكر راتب أفندي في فقرة بليغة الدلالة: «ليس عندهم قوانين دينية، إذ لم يبق من القوانين المسيحية إلا ما تعلق منها بالزواج، وحتى هذه الناحية من الممارسة الدينية لم تكن معتمدة دائماً من جانب الملوك. فالعامل الديني لم يعد ملحوظاً فيما يتعلق بقضايا الميراث بحيث يمكن القول حالياً بأن الدول الأوروبية لم تعد مصنفة ضمن ما يسمى بأهل الكتاب».

---

(١) Shaw, S: Between, pp. 94-98.

كتب أبو بكر راتب أفندي تقريره في مرحلة الإعداد للنظام الجديد. وبعد سنوات قليلة عام ١٧٩٨، سيعد محمود رئيف أفندي جدولاً بالإصلاحات العسكرية التي نفذت بموجب النظام الجديد. ومحمود رئيف

ففي نفس الفترة كتبَ محمود رئيف وهو ابن لأحد الكتّاب في عهد عبد الحميد الأول. تلقى تدريبه في مكاتب الباب العالي ثم خدم رئيس الكتّاب رشيد أفندي. وفي عام ١٧٩٣ سيرسل في أول سفارة دائمة إلى انكلترة حيث اهتم بالعلوم الجغرافية والسياسية بالإضافة إلى تعلم الفرنسية والإنكليزية. وبعد عودته سيصبح رئيساً للكتّاب بين (١٨٠٠ ـ ١٨٠٥) وهي أطول مدة يقضيها شخص في هذا المنصب في عهد سليم الثالث.

طبع «جدول التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية»[1] في المطبعة الملحقة بمدرسة الهندسة في استامبول، بعد أن نصه محمود رئيف بالفرنسية مباشرة. ولعله أول نص يكتبه مسلم بالفرنسية. واختيار لغة أوروبية كان يهدف إلى مخاطبة الدول الأوروبية ولفت انتباهها إلى إصلاحات سليم الثالث. ومن جهة أخرى فإن ما يعلنه محمود رئيف في المقدمة يوضح أغراضه، يقول «شعرت أنني لكي أجد المصادر التي تجعل من السهل عليّ استيعاب المعارف الضرورية، عليّ أن أقوم برحلة إلى أوروبا وأتعلم لغة أجنبية». وهذا الإعلان يذكر بما كان أعلنه إبراهيم متفرقة في **أصول الحكم** حول الفائدة التي جناها من معرفة اللاتينية. وقد حلّت الفرنسية محل اللاتينية في نهاية القرن، فيعلن محمود رئيف في ذات المقدمة أنه حين علم بالمهمة التي أُوكلت إليه في انكلترة زود نفسه بكتّاب قواعد فرنسية ومعجم ويوضح: «أوقفت نفسي على دراسة اللغة الفرنسية التي بكونها لغة عالمية، تستطيع أن

---

(١) انظر ترجمتنا لـ: جدول التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية. جروس برس، طرابلس ١٩٨٥.

تلبـي حاجتي». إن العلوم التي عكف على دراستها خلال إقامته في انكلترة هي الجغرافيا التي ألّف فيها دروساً طبعت عام ١٨٠٤ في استامبول، كما اهتم بالتاريـخ والسياسة والقانون العـام، وقد أمضى وقته في ملاحظة النظام المالي للقوى الأوروبية وأوضاع الدول العسكرية وكل ما يختص بالحكومة والإدارة.

إن جدول التنظيمات يقتصر على ذكر الإجراءات التي نفذت في مجال الإصلاح العسكري والتحصينـات. إلا أن أهمية الجـدول تبرز في مـدى ما تعكسه من تطور مثير أحرزه الكتّاب. وليس بعيداً عن هذه المحاولة، جاءت محاولة أخرى بالفرنسية أيضاً، فقد كتب أحد طلاب مدرسة الهندسة السابقين سيد مصطفى رسالة قصيرة بالفرنسية تحت عنوان «نقد حالة الفن العسكري والهندسة والعلوم في القسطنطينية»[1] طبع في مطبعة استامبول عام ١٨٠٣. إن سيد مصطفى ليس من طبقة الكتّاب التي تعرفنا إليها في سياق هذا الفصل، لكنه أحد الطلاب الذين تعلموا وتدربوا في المدارس العلمية التي افتتحت في عهد سليم الثالث. وكان هؤلاء الطلاب الذين يتلقون علوماً أوروبيـة يتحـولـون إلى معلمين أو خبـراء في الجيش وبـالتـالي فـإنهم يكملون بذلك جهود الكتّاب بل يرفدون طبقتهم بعناصر جديدة لا تأتي مباشرة من مكاتب السرايا أو الديوان. وهكذا كان بإمكان طبقة الكتّاب، قبل نهاية القرن الثامن عشر أن تتعزز بعناصر لا تتحـدر مباشـرة من أصول حـرفية ولم تخضـع للتدريب الذي يخضـع له عادة المتعلمون في حرفة الكتّاب.

تختلف رسالة سيد مصطفى القصيرة عن جدول تنظيمات محمـود رئيف، بالرغم من الهدف المشترك الذي دفـع إلى إعدادها. في الأصل.

---

(١) انظر ترجمتنا لـ: نقد حالة الفن العسكري. المؤسسة العربية للدراسـات والنشر، بيروت، ١٩٧٩.

فسيد مصطفى يريد أيضاً أن يعرض إنجازات سليم الثالث وأن يخاطب بها الخبراء والمراقبين الأوروبيين. لكن طريقته بالعرض تسمح لنا بمزيد من الاستنتاجات والانطباعات حول الحالة التي رافقت إصلاحات سليم الثالث. وها هو سيد مصطفى يجدد بحماس وجرأة أفكاراً كان إبراهيم متفرقة وأحمد رسمي قد عرضاها في رسائلهم التي ذكرناها سابقاً. ونعلم انطلاقاً من المقدمة أن سيد مصطفى كان بإمكانه أن يطلع على مؤلفات العديد من العلماء الأوروبيين ويذكر أسماء بعضهم. كما أنه يملك معرفة بشخصية باسكال ونبوغه المبكر.

ويتعرض بالنقد للقوى المحافظة التي تسخر من تدريباتهم، ويتعرض لهذه القوى التي شلها الجهل فحصدت الهزائم ومع ذلك فإنها تعتقد بأن تقليد الأمم الأخرى هو جريمة.

إن سيد مصطفى سيكون ضحية الثورة التي أطاحت بسليم الثالث عام ١٨٠٧، مثل محمود رئيف. وكذلك فإن المطابع التي طبعت أعمالهم سيكون نصيبها الهدم والحرق. إن وقوف العناصر المناصرة للإصلاح إلى جانب السلطان لم يجعلها في مأمن من القوى المعادية، ومع ذلك فإن التطورات لم تقف عند هذه الحدود، وكذلك فإن دور الكتّاب في كنف الدولة سيكون حاسماً في السنوات التالية التي أعقبت عهد سليم الثالث. إن قوات الانكشارية كانت العامل الحاسم في الإطاحة بالتجربة الإصلاحية، وقد وجدت هذه القوى دعماً من جانب الهيئة الدينية. إن موقف العلماء يتوجب أن نحيط به على ضوء تطور الإصلاحات، واتساع نفوذ الكتّاب في إدارة الدولة. فإذا كان بعض أفراد العلماء من أصحاب المناصب العليا قد وقفوا إلى جانب سليم الثالث، فإن سائر الهيئة العلمية وطلاب المدارس الدينية وأئمة الحارات كانوا غير مبالين بالإصلاحات ومدوا الجمهور الثائر بالحماس اللازم. ومع

ذلك فإن موقف العلماء ينبغي أن يلاحظ من خلال تطور جهازهم خلال القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر.

IV

شكل الكتّاب أقلية بسبب تكوينهم الحرفي، وبسبب اقتصار نشاطهم على الخدمة الإدارية في مكاتب الباب العالي أو السرايا. لكن هذه الأقلية أثبتت نشاطاً وحيوية. ونبع تأثيرهم من خلال خدمتهم في مواقع الدولة العليا وأعطوها رجالات مناصب عليا ووزراء. ونلاحظ منذ أواسط القرن السابع عشر أن الكتّاب أمكنهم أن يعززوا مقدراتهم بعلوم حديثة ليست مستمدة من العلوم الدينية التقليدية مما زاد من اندماجهم في أجهزة الدولة. ويمكن القول بأن الكتّاب هم الذين يدفعون الدولة باتجاه السياسة الإصلاحية ويخلقون المسوغات والتبريرات لترويج الإصلاح العسكري والإداري. واندفاع الكتّاب في هذا الاتجاه يعود أيضاً إلى عوامل خاصة بحرفتهم، وبسبب ارتباطهم بأجهزة الدولة والسلطان بشكل خاص، فإن الكتّاب كانوا يجدون أنفسهم في تنافس مع نفوذ العسكر والعلماء على السواء.

وقد أسهم الكتّاب في تطوير مبدأين سيكون لهما أثر حاسم في القرن التاسع عشر، المبدأ الأول يتعلق بتحرير مفهوم جديد للدولة ودورها، فمنذ ابراهيم متفرقة نجد تركيزاً على ضرورة أن تأخذ الدولة المبادرة في فرض رقابتها على كافة قطاعات المجتمع. وفكرة إقامة جيش منظّم كانت تعني أن تعزز الدولة مقدرتها ونفوذها بجيش يتبع أوامرها وتدفع أجور جنوده من خزينتها. وقد عمل الكتّاب ممن تسلموا مناصب الوزارة على تعزيز هذا المبدأ. أبعد من ذلك فإن الكتّاب كانوا يبلورون مفهوماً لدولة تستمد بموجبه شرعيّتها من ذاتها ومن مصلحتها دون العودة إلى شريعة تتأصل فيها وعليها.

لكن الكتّاب كأقلية معزولة في مكاتب الإدارة الحكومية والسلطانية، لم تكن تملك تأثيراً في العامة، ولم تكن تملك قنوات اتصال مع الجماعات المدينية. والرسائل التي كان يعدها الكتّاب، كانت على غرار نصائح الملوك، خطابات موجهة إلى السلاطين، وقد خدمت الطباعة في ترويج هذه الرسائل لدى الطبقة الضيقة من الإداريين ورجال الطبقة الحاكمة.

وأسهم الكتّاب من جهة أخرى، وبشكل أشد وضوحاً في الترويج لضرورة الأخذ بالتقنيات والعلوم الحديثة الناهضة في أوروبا، بل دعوا إلى تعلّم اللغات الأوروبية، وهذه الدعوة لم تكن بغير أسس، ويمكن أن نجد أسسها في وجهتين عُبر عنهما منذ بدء القرن الثامن عشر، فمن جهة كان التتريك الذي حض عليه إبراهيم باشا داماد في عصر التوليب يدفع إلى التخلي عن اللغات التقليدية الفارسية والعربية، ويمهد للأخذ بلغات أخرى تحمل في طياتها العلوم الحديثة. والدعوة إلى استلهام التقنيات الحديثة التي بثها الكتّاب واندرجت في الصراع الداخلي بين السلطان من ناحية وقوات الانكشارية من جهة أخرى. ومن هنا فإن الدعوة برمتها كانت تلقى الشروط المناسبة للنمو وتلقى التشجيع اللازم من السلطان والطبقة الحاكمة بشكل عام.

وقد ألمحنا سابقاً إلى أن حزمة الكتّاب صارت تعزز وترفد بعناصر لا تتحدد من حرفة الكتابة، بل إن طلاب المدارس التي أُسست في نهاية القرن الثامن عشر، والذين يعدون بالعشرات والمئات صاروا يحتلون مواقع كانت من اختصاص الكتّاب، إلا أن هذا التطور لم يفك عزلة الكتّاب ولم يمنحهم التأييد الأهلي، وعلى العكس من ذلك فإن طلاب هذه المدارس كانوا عرضة لسخرية العامة حسب ما يفيدنا سيد مصطفى الذي يتحدث عن التدريبات في الساحات العامة، والتي استقبلت بلامبالاة الأهالي. إلّا أن هذا

التطور برمته ستظهر آثاره في منتصف القرن التاسع عشر، مع استقرار المعاهد العلمية الحديثة غير الخاضعة للمؤسسة الدينية ووصاية العلماء، والتي ستؤثر على تماسك حرفة الكتّاب مما سيؤدي في النتيجة إلى تصدعها حين يحل طلاب المعاهد الحديثة من الكتّاب الجدد في مواقع أهل حرفة الكتابة التقليدية.

وعلى عكس الكتّاب، كان العلماء يملكون تأثيراً قوياً في العامة، وبصفتهم مدرسين وقضاة، كانوا يملكون شرعية تمثيل العامة ويشكلون بالنسبة لهم مرجعاً موثوقاً وقد وقف العلماء، وآلاف الطلاب والمدرسين في استامبول وحدها، ضد الإصلاحات بشكل عام، وتحفظوا تجاه الدعوة إلى التحديث ووقفوا ضدها وساهموا أحياناً في الإطاحة بها، ولم يجد العلماء مصلحة تشركهم في قبول الإصلاحات أو الدعوة إليها. ومع ذلك فإن هذا الموقف الإجمالي لا يمكن اختصار سلسلة المواقف التي اتخذها العلماء.

رأينا في بداية القرن الثامن عشر أن العلماء وافقوا على نحو مشروط وأفتوا بافتتاح المطبعة عام ١٧٢٧م بحيث منحوا المطبعة الصبغة الشرعية ووضعوها تحت وصايتهم حين فرضوا عليها رقابة دائمة. في نفس الوقت فإن الكتّاب الذين خرجت الدعوة إلى افتتاح المطبعة من بين صفوفهم، وقفوا منها موقفاً معارضاً خوفاً على أصول حرفتهم، وهو خوف سابق لأوانه، إلا أنهم لم يتمكنوا من نقل معارضتهم إلى خارج أروقة السرايا ورضخوا في النتيجة لرغبة الوزير والسلطان. وهذه الآراء والمواقف المتعارضة ليست ممثلة للخط العام الذي انتهجه الكتّاب في تأييد الإصلاحات واستيعاب التقنيات الحديثة. وفي المقابل فإن موقف شيخ الإسلام والعلماء الذين قبلوا افتتاح المطبعة لا يمثل مجمل رأي العلماء والجهاز الديني.

وكان السلاطين يستطيعون أن يختاروا لمناصب شيخ الإسلام وقضاة

العسكر العلماء المؤيدين لسياستهم، وكان كبار العلماء المتحدرون من أصول مدينية راسخة في أغلب الحالات يعتبرون أنفسهم جزءاً من الطبقة الحاكمة كأعضاء في الديوان السلطاني. ومن هذه الوجهة ينبغي أن نميز بين كبار العلماء من جهة وبين صغارهم أي الطلبة وصغار المدرسين والأئمة، وبين الطرق الصوفية الشعبية التي لا تملك أية مواقع مباشرة في الطبقة الحاكمة.

وقد اختار سليم الثالث شيوخ الإسلام وقضاة العسكر خلال عهده من المؤيدين لسياسته. وكان تاتارجيق عبد الله زاده مثالاً على عدد من العلماء المشاركين في سياسة الإصلاح والدعوة إلى النظام الجديد[1]. وكان دور العلماء، وشيخ الإسلام بصفة خاصة، حاسماً في إصدار الفتاوى التي هي بمثابة تسويغات شرعية لسياسة السلطان. والوظيفة الفقهية كانت تبرر وتفرض على العلماء الكبار إصدار الفتاوي الفقهية التي درجت العادة على إصدارها عند الاحتياج إلى ذلك. ونجد في المقابل أن الإطاحة بأحمد الثالث ١٧٣٠، والإطاحة بسليم الثالث عام ١٨٠٧ قد أتت إثر فتاوى صادرة عن شيوخ الإسلام، مما يفسر لنا كيف أن الوظيفة الفقهية التي يمسك بها العلماء دون غيرهم كانت تملك القابلية على التكيّف مع شروط الواقع القائم ولم تفتقر في أي وقت للمبررات التي تستطيع استحضارها من تراث فقهي جهد الفقهاء في إكسابه مرونةً لا تحد.

وبسقوط سليم الثالث ظهر مقدار المعاداة التي أبداها عامة العلماء للإصلاح، وأظهرت التطورات الانقسام الكامن في قلب الهيئة الدينية بين أقلية مكونة من كبار العلماء يمكنها تبعاً لمواقعها في الطبقة الحاكمة أن تقف إلى جانب الإصلاحات، بينما وقفت غالبية العلماء من المدرسين والطلاب

---

(١) HEYD, Uriel: the ottoman Ulema and Westernization in the times of Selim III and Mahmoud II Scripta Hierosolymitana, IX (1961) pp. 63-96.

موقف المعارض لما يبدو تهديداً للتراث الإسلامي للدولة. ويمكن القول بأن انهيار تجربة سليم الثالث إنما يعود إلى المعارضة الشديدة من جانب غالبية العلماء الذين هم على اتصال مباشر بعامة الناس ويملكون القدرة على مدهم بالحماس اللازم عند استعار الثورات المعادية للسلطة.

وتظهر لنا التطورات اللاحقة أن إنجاح سياسة إصلاحية لا يتم بمعزل عن الجهاز الديني. وإن دعم الكتّاب ومشاركتهم في رسم الخطط الإصلاحية ليس كافياً لإنفاذ الإصلاحات الضرورية. وتعطينا تجربة محمود الثاني (١٨٠٨ ــ ١٨٣٩) نموذجاً للدور الذي اضطلع به العلماء في إنجاح الخطط التي أعدها السلطان محمود الثاني للقضاء على الانكشارية وإنشاء قوات عسكرية نظامية.

ويبدو أن محمود الثاني قد اتبع سياسة مختلفة لسليم الثالث. ففي الوقت الذي أخفى فيه خططه وأحاطها بالكتمان اللازم، كسب العلماء إلى جانبه من خلال تعيينه أشخاصاً موالين في مناصب شيخ الإسلام وقضاة العسكر، كما انه في المدة السابقة للقضاء على الانكشارية، بين ١٨٢٣ و١٨٢٦، عمد إلى إضفاء الصفة الدينية على نفسه من خلال مشاركته في الاحتفالات الدينية وبناء المساجد. وأصدر عام ١٨٢٤ فرماناً يمنع على الآباء إيقاف متابعة الأبناء لدروسهم الدينية حتى يكتسبوا الخبرة الكافية في العلوم الإسلامية، وأعطى الفرمان لأئمة الحارات الصلاحيات في هذا المجال مما منحه صورة السلطان الساهر على الشريعة، وأكسبه تأييد صغار العلماء والأئمة المناهضين تقليدياً للإصلاح، وأمّن له ذلك تأييد العلماء لخططه وتحالفهم مع الدولة. والسلطان محمود الثاني الذي وضع نصب عينيه فشل سليم الثالث كان مهتماً بأن يمنح إجراءاته التأييد الأهلي. وبالفعل فقد عمد، وقبل أشهر من إعلان تنظيماته إلى إجراء اجتماعات سرية شارك فيها العلماء

بفعالية في التحضير للإصلاحات المقبلة، وعلى هذا النحو، وبدلاً من إعلان ولادة قوات جديدة على غرار «النظام الجديد» الذي أثار حفيظة العلماء والانكشارية على السواء، قرّ الرأي على أن تشكل القوات الجديدة من صفوف الانكشاريين أنفسهم. وبدل استلهام النموذج الغربي الـذي يثير معارضة المحافظين، فقد اتخذ الجيش المصري نموذجاً للجيش المقترح تأسيسه بحيث يكون النموذج إسلامياً. وأعطى العلماء عشية تنفيذ المشروع موافقتهم الشرعية: إن من واجب كل مؤمن أن يملك كفاءة في فنون الحرب، وطاعة السلطان واجبة على كل مؤمن[١].

اعتبر القضاء على الانكشارية في حزيران ١٨٢٦ عملاً خيرياً (الواقعة الخيرية). وتشدد العلماء في ذلك، ودعوا إلى ملاحقة كتائب الانكشارية في المناطق خارج استامبول. وأعطي لهذا الحديث معنىً ديني، فقد احتشد العلماء رافعين السنجق الشريف داعين إلى تنظيم الجنود وإيقاع العقاب الشديد بأعداء الأمة[٢]. وصار القضاء على الانكشارية واجباً لحماية الإيمان الإسلامي. وفي مسلسل الأحداث نجد أن السلطان قد حلَّ الطريقة البكتاشية التي كانت تتبعها قوات الانكشارية واعتبرت خارجة عن القانون، فصودرت ممتلكاتهم وأُعطيت إلى الأوقاف التي يشرف عليها جهاز العلماء.

إلى هذا الحد كانت الحاجة إلى العلماء تبدو وكأنها قد وصلت إلى غايتها. ومـع ذلك فإن السلطان أبقى على تعاونه مـع العلمـاء فـي نفس الوقت الذي أطلق لنفسه حرية اتخاذ القرارات بمعزل عنهم، وخصوصاً بعد الحرب مـع الروسيا عام ١٨٢٩ والتي عـارضها فـريق من العلماء قبـل اندلاعها. وبعد الهزيمة اندفـع السلطان في إصلاحاته العسكرية وفي سياسة

(١) Levy, Avigdor: the ottoman Ulema and the Military Reforms of Sultan Mahmud II. Asidn and African Studies Vol. 7 (1971) pp. 13-41.

(٢) Levy, A: P. 18

التحديث إلى المدى الأبعد. وفي المرحلة اللاحقة لعام ١٨٣٠ كان العلماء في وضع المضطر إلى مساندة سياسة التغريب دون أن يكون لهم يد فيها أو دون أن تحظى بموافقتهم المسبقة.

إن السياسة التي انتهجها السلطان محمود الثاني بخطوطها العريضة هي من رسم الكتّاب وطبقة أهل القلم. والتي أضاف إليها السلطان مبدأ ذرائعياً يتلخص باستخدام رجال الدين استخداماً أداتياً لتحرير برنامجه. فقد وافق العلماء على ضرب حلفائهم التقليديين الممثلين بقوات الانكشارية. ويبدو الأمر في إطاره التاريخي كحدث لا مفر منه، إلا أنهم مهدوا الطريق لتقليص نفوذهم كجهاز ديني وعلى نحو تدريجي. والواقع فإن الجيش الحديث الذي حل مكان قوات الانكشارية أصبح بؤرة الدعوة إلى التحديث، وبصفته المؤسسة الأكبر تحديثاً وتنظيماً سيصبح الجهة المسؤولة عن مصير الدولة. وهو الذي سيطيح بنفوذ الجهاز الديني في المراحل اللاحقة من تاريخ الدولة.

في تشرين الثاني / نوفمبر ١٨٣٩ سيعلن السلطان الجديد عبد المجيد التنظيمات الخيرية التي تنص على: لزوم وضع وتأسيس قوانين جديدة تتحسن بها إدارة ممالك دولتنا العلية. وكان فرمان الكلخانة هذا من وضع كتّاب الإدارة العثمانية الذين واصلوا خط أسلافهم كتّاب القرن السابع عشر والثامن عشر. بحيث نستطيع ملاحظة الدور الذي لعبه الكتّاب ـ أهل القلم ـ في تقرير اتجاهات الدولة العثمانية حتى نهاية أيامها.

مجلة الأحكام العدلية(*)

س.س. أُنْـر

جلبت حركة الإصلاح، التي بدأت بصدور خطّ كلخانة عام ١٨٣٩م معها تغييراتٍ كبيرة في الدولة العثمانية. فقد جرت إعادةُ تنظيم كثيرٍ من المؤسسات الإدارية والقانونية على النمط الأوروبي. كما أنّ القوانين الأوروبية سادت في عدة مجالات. وتمثّل المجلة في هذا السياق محاولةً للاحتفاظ بالمؤسسات الإسلامية؛ في وقتٍ كانت فيه الدولةُ العثمانيةُ تتحوّلُ من مجتمعٍ إسلاميٍّ إلى مجتمعٍ غربي. فعلى الرغم من أنّ المجلة هي نتاجُ من نتاجات حركة الإصلاح؛ فقد كانت مؤسّسةً على المذهب الحنفي. وهي لم تجلب مبادىء قانونيةً جديدةً؛ بل اكتفت بتقنين مذهبٍ من مذاهب الفقه الإسلامي الذي كان يقوم بوظيفة «القانون المدني» في الدولة العثمانية. ويُشير الاسمُ الذي أُعطي لها إلى ذلك؛ فقد سُمّيت «مجلة الأحكام العدلية». ولكي نفهم طبيعة المجلة؛ يكون ضرورياً هنا أن نعرف كيف وُضعت وشُكّلت لكي تكونَ قانوناً، وما هي أهميتُها ضمن النظام القانوني العثماني.

١ ـ إعداد المجلة، وطبيعتها القانونية: المجلة نتاجُ من نتاجات «التنظيمات». والبارزُ في حقبة التنظيمات هذه وجودُ نظامين قانونيين متمايزين

(*) Law in the Middle East, ed. M. Khadduri and Herbert J. Liebesny. Vol. I. Origin and Development of Islamic Law. Washington 1955. pp. 292-308.

وترجم المقالة رضوان السيد.

في الامبراطورية؛ مصادرهما مختلفة. فحتى العام ١٨٣٩م كان هناك نظامٌ قانونيٌّ واحدٌ في الدولة هو الشريعة الإسلامية. وامتيازات السلطان أو سلطاته في النظام الشرعي القائمة على حقّه باعتباره الخليفة وأمير المؤمنين في التعزير وتحديده في الحالات المعينة؛ هي التي كانت تسمحُ له باستصدار أحكامٍ وقاراتٍ ذات طبيعةٍ قانونيةٍ (تنفيذية) في الشؤون العامة. لكنّ هذه القرارات والتنظيمات السلطانية لم تكن تستطيع أن تتدخّل لتعديل أو نقض «حقوق العباد» المحمية بالشريعة، كما أنّها لم تكن تستطيع أن تُناقِضَ القواعد الشرعية العامة. كان «قانون الدولة» إذن قبل العام ١٨٣٩م من الناحية الرسمية إسلامياً. لكنْ بعد العام ١٨٣٩ جرى تبنّي مجموعات من النظم والأحكام ذات الأصل القانوني الغربي. ومنذ ذلك الحين توازى داخل الامبراطورية نظامان قانونيان منفصلان؛ أحدهما شرعي إسلامي، والآخَر أوروبي ـ يستفيد أكثر ما يستفيد من النظام القانوني الفرنسي.

وربّما أمكن القول إنّ الأسبابَ المباشرة للجوء إلى نظامٍ قانونيٍّ مُوازٍ للنظام الإسلامي؛ تعودُ إلى المشكلات التي طُرحت في عهد سليم الثالث عام ١٧٨٩م. ففي الوقت الذي كانت فيه أوروبا تحقق خطواتٍ واسعةً من الازدهار والتقدم والتوسع؛ كانت الدولة العثمانية تتخبّط في تراجُعٍ مستمرٍّ على كلّ المستويات نتيجة الفشل في تبنّي المنجزات الأوروبية في العلم والتكنولوجيا. وعندما أدرك السلاطين تفاقم مشكلات الدولة الناجمة عن تحديات الغرب؛ بدأوا محاولات إنقاذ الدولة من الانهيار عن طريق تبنّي مؤسساتٍ وتقنياتٍ أوروبية. ثم إنّ الدولة كانت بحاجةٍ لمؤسساتٍ جديدة، وأساليب جديدة في التفكير والسلوك لتسهيل الاتصال بالغرب الأوروبي وحضارته. وكانت الاتصالات قد بدأت وتزايدت لأسبابٍ سياسيةٍ وعسكريةٍ وتقنية.

بدأت الإصلاحات في الجيش أواخر القرن الثامن عشر. لكنها قوبلت بمقاومةٍ عنيفةٍ (من جانب الانكشارية) أدّت إلى مقتل السلطان سليم الثالث عام ١٨٠٧م. وفي العام ١٨٢٦م أقبل السلطان محمود الثاني على الإصلاح من جديد؛ لكنه تجاوز فيه هذه المرة الحدود العسكرية. وفي العام ١٨٣٩م أصدر السلطان عبد المجيد «خط كلخانة» الذي شكّل ذروةً للإصلاح وجهوده، وافتتح «عصر التنظيمات». لقد تبيّن عجز الفقه الإسلامي (على المذهب الحنفي) عن حلّ المشكلات الحديثة المتعلقة بالأعمال المالية والتجارية بين رعايا الدولة، والأوروبيين، من مثل انتقال النقد، وتنظيم الشركات، والمعاملات التجارية ـ والنزاعات والقضايا الناجمة عن ذلك. وهكذا فإنه في العام ١٨٥٠م جرى تبنّي القانون التجاري الفرنسي لتسهيل التعامُل التجاري مع الدول الأوروبية ورعاياها. وهناك حقولٌ ومجالاتٌ أخرى جرى فيها تبنّي القوانين الأوروبية تدريجياً حيث ثبت قِدَمُ وجمودُ الفقه الحنفي وعدمُ صلاحيته للظروف المستجدة؛ مثل قانون البحار، وقانون العقوبات، وإجرائيات تطبيق قرارات المحاكم. وسُرعان ما تبيّن أنّ المحاكم الشرعية القديمة، بأنظمتها التقليدية؛ لا تستطيع أن تطبّق هذه القوانين المستحدثة. وكان العام ١٨٣٧م قد شهد تكوين لجنةٍ لإعداد الإصلاحات الإدارية والقانونية، ومُراجعة القوانين الجديدة، والمراسيم السلطانية، ثم مراقبة تطبيق هذه الإجراءات، وتلك المراسيم والقوانين. وفي العام ١٨٦٨م جرى تقسيم هذه اللجنة أو الهيئة القانونية إلى لجنتين: مجلس شورى الدولة ـ الذي استمرّ في إعداد القوانين، ومراقبة تطبيقها ـ وديوان الأحكام العدلية ـ الذي صارت مهمتُهُ الفصل في النزاعات بين النظامين، وبيان الحالات والقضايا والمجالات التي تُطبَّقُ فيها القوانين الجديدة. وكان العام ١٨٤٠م قد شهد ظهور محكمةٍ تجاريةٍ عليا مهمتها الفصلُ في النزاعات بين التجار الأوروبيين، والتجار العثمانيين. وصدر قانونٌ خاصٌ عام ١٨٧١م أُنشئت بمقتضاه محاكمُ

مدنية ما لبثت صلاحياتُها أن شملت مجالاتٍ جديدة عام ١٨٨٠م.

أدّت القوانين والمراسيم والأنظمة الجديدة إلى انتشار بعض الفوضى نتيجة التضارُب في الصلاحيات (بين المحاكم الشرعية والمحاكم المدنية). فمجال التجارة والمال مثلاً خضع لأحكام القانون التجاري الجديد. أمّا «القانون العام» فكان ما يزالُ إسلامياً شرعياً في قواعده وتطبيقاته. وهكذا نشأت تناقضاتٌ وتقاطُعاتٌ بين التشريع التقليدي للامبراطورية، والقوانين الجديدة المستعارة من مصادر أجنبية. وهذه المشكلة كانت ظاهرةً للعيان لدى اللجنة التي وضعت «مجلة الأحكام العدلية»: «اتسعت العلاقات التجارية في هذا القرن (التاسع عشر) وامتدّت إلى مجالاتٍ جديدة ذات طبائع معقَّدة لا يستطيع القانون العثماني (التقليدي) أن يغطّيها مثل اتفاقيات صرف وانتقال العملات، والإفلاس ـ فبرزت الحاجةُ إلى قانونٍ خاصٍّ للتجارة يستطيع أن يتعامَلَ مع هذه الحاجات المستجدّة. بيد أنه فيما عدا ذلك؛ فإنّ قانون البلاد التقليدي ينبغي أن يظلَّ ساريَ المفعول، وعلى سبيل المثال؛ فإنه في المحاكم التجارية التي تتعامَلُ بأحكام القانون الجديد؛ يكون عليها الرجوع إلى الشريعة في غير ذلك من الحالات مثل الرهن، والكفالة، والوكالة». لكنّ الصعوبة الأساسية التي كانت تحولُ دون العودة إلى الأحكام الشرعية «التي يمكن تطبيقها» هو أنها لم تكن مقنّنةً ومنظُّمة في صورة قانونٍ ذي موادّ. إنما كانت موزَّعة في أبوابٍ متناثرة في كتب الفقه التقليدية التي كان أكثرها بالعربية الكلاسيكية؛ التي لا يعرفُها أكثرُ قُضاة المحاكم الجديدة. ومن جهةٍ ثانيةٍ فإنّ قُضاة «المحاكم الشرعية» لم يكونوا يعرفون شيئاً عن القوانين المدنية الأوروبية، ولا عن تنظيم المحاكم. بل إنّ هؤلاء كانوا يلقون صعوباتٍ جمّة في استخراج الأحكام الشرعية من مصادر الفقه العربية. وقد ناقشت لجنةُ المجلة هذه المشكلة وقالت رأيَها فيها: «. . . إذا كانت أحكامُ المُعاملات

مناسبةٌ للمصلحة العامة؛ فإنّ على القُضاة (في المحـاكم الجديدة) تطبيقها. لكنّ الناس يعتقدون أنّ هؤلاء القضاة (المدنيين) لا يعرفون الشريعة الإسلامية (وفقهها)؛ لذلك فإنهم لن يلجأوا إليها في المشكـلات بل إلى آرائهم الخاصة. وفي المحاكم التجاريـة حيث يجري تـطبيق القانـون التجاري (الجديد)؛ لوحظت صعوباتٌ ومشكلاتٌ كثيرةٌ في القضايا التي لا تشملُها أحكامُ القانون. إذ من المستحيل الرجوع في مثل هذه الحالات إلى الأحكام والسوابق الأوروبية لأنها ليست النظام القانوني للبلاد. وليس من المستحسَن أو الجائز البناء على قاعدةٍ غير عثمـانيةٍ في حكمٍ مـا. ثم إنه ليس من المستحسَن العودة عندها للمحاكم الشرعية إذ هي حالةٌ تفصيليةٌ لا تستدعي العودة إلى النظام الفقهي الإسلامي بشكلٍ عام. ثم إنّ إجراءات المحاكم في النظامين شديدة الاختلاف. ولا يستطيع قُضاة المحاكم المدنية التجاريـة العودة إلى قواعـد الشريعـة الإسلاميـة الموجـودة في كتب الفقه؛ لأنهم لا يعرفونها». وقد وجدت اللجنة أنه من غير العملي أو الممكن (في المدى المنـظور) تعيين قُضاة يعـرفون الشـريعة الإسـلامية (معـرفـةً تمكّنهم من الاستنباط). لأنّ قلةً قليلةً منهم تعرفُ العربية. وهذه القلّة تحتاجُ إلى وقتٍ طويلٍ للتعلُّم بسبب اضطرارها لإتقان القوانين الأوروبية، والفقه الإسلامي في الوقت نفسه.

وجدت الجهات العثمانية المختصـة إذن أنّ هناك ضـرورةً للتقنين أو لإصدار قانونٍ عثمانيٍّ جديد. وكان هناك توجُّهان في هذا المجال. الأول يقودُهُ علي بّاشا (ــ ١٨٧١م) ويرى تفضيل وضـع قانونٍ مدنيٍّ عثمانيٍّ مأخوذ عن أوروبا كما أُخِذ القانون التجاري. والتوجه الثاني؛ وهو مُحافظٌ إسلاميٌّ وقد قاده العالم ورجل الدولة المعروف جودت باشا ــ رأى ضرورة استناد القانون العثماني الشامل إلى الشريعة الإسلامية؛ وبخاصةٍ المذهب الحنفي. وقد رجـح اتّجاه جودت باشا، وجرى تشكيل لجنة عام ١٨٦٩م مهمتها وضـع

قانونٍ مدنيٍّ عثمانيٍّ مؤسّسٍ على المذهب الحنفي. وقد عملت اللجنة حتى العام ١٨٨٨م لكنها حُلّت قبلَ أن تُكمل مهمتها. وقد جرى خلال عملها تغيير واستبدال بعض أعضائها. وجودت باشا نفسه؛ الذي كان يرأس اللجنة؛ اضطُرّ لترك الرئاسة مراتٍ بسبب انشغاله بواجباتٍ أخرى. لكنّ جودت باشا ظلّ شديد الاهتمام باللجنة وأعمالها، وإليه يعودُ فَضْلٌ كبيرٌ في الإعداد والإصدار للمجلة. وقد كتب جودت باشا في التقرير الختامي للجنة عن موضوع المجلة، وإجراءات العمل فيها ما يلي: «إنّ جمع الأحكام الشرعية وتنظيمها في شكل قانونٍ عمليةٌ تهدف للوفاء بحاجات مجتمعنا. وقد قامت بالعمل لجنةٌ تشكلت بمقتضى مرسومٍ سلطاني. وقد اتخذت اللجنةُ المحكمة العليا مقراً لها، وعملت على جمع آراء وفتاوى الفقهاء الأحناف الكبار في المعاملات بما يتناسبُ وحاجاتنا الحاضرة. وقد نُظِّمت الآراء والفتاوى والاختيارات في مجالاتٍ تحتها موادّ. وسمّينا المجموعة: **مجلة الأحكام العدلية**». بدأت الأبوابُ المختلفة للمجلة بالصدور عبر سنوات. فصدر القسم الأول المتضمن للتمهيدات، وقانون البيوع عام ١٨٧٠م، وصدر القسم السادس عشر عام ١٨٧٧م. وكانت الأقسام أو الأبواب المختلفة تُرفع للسلطان، وتصدر بعد أن تحظى بموافقته. وتُعتبر سارية المفعول بمجرد صدورها. وعن ذلك يقولُ تقرير اللجنة: «تبعاً للأحكام السلطانية الفقهية؛ فإنّ رأي السلطان هو المختار في حالة اختلاف الفقهاء. ولذا فإنه إذا لقيت الآراء والاجتهادات والاختيارات الواردة في هذا الكتاب، موافقةً من السلطان؛ ينبغي أن تحظى بختمه وتوقيعه؛ لتُصبح سارية المفعول». لكنْ رغم هذا كلّه، ورغم إصدار اللجنة بعد ذلك لقانون إجراءات المحاكم أو المحاكمات وأصولها؛ فإنّ عبد الحميد الثاني الكثير الشكوك؛ حلّ اللجنة عام ١٨٨٨م قبل أن تستطيع الانصراف لتقنين مجالاتٍ فقهيةٍ أخرى. صارت للمجلّة إذن بمجرد صدورها قوةُ القانون، واعتُبرت القانون المعمول به في

الدولة العلية العثمانية. ولم يُستبدَلْ بأبوابها ومجالاتها المختلفة إلّا تدريجياً، وبصورةٍ جزئية في الدول التي أعقبت سقوط الخلافة. لكنها رغم ذلك لم تكن قانوناً بالمعنى المتعارَف عليه للقانون العام في الغرب؛ لأنها لم تشمل المجالات كلّها، ولم تكن القانون الوحيد المطبَّق أو الساري المفعول؛ بل مثّلت الأحكام الشرعية الإسلامية التي كانت ما تزالُ سارية المفعول إبّان صدورها.

٢ ـ **تنظيم المجلة وقواعدها العامة**: كانت المجلة هي قانون الدولة العثمانية رغم عدم شمولها. وهي تتألف من تمهيدٍ وستة عشر كتاباً يعالـجُ كُلُّ بابٍ منها موضوعاً معيناً: البيوع، الإيجار، الكفالة والـودائـع، الديـون، الرهون، الوصية، الهدايا والهبات، الملكية الفاسدة والإتـلاف، الغصب والإكراه والشفعة، الشركات، الوكالة، الصلـح والإبراء، الإقرار، الدعاوى، الشهادات والبينات، الأيمان، وأصول المحاكمات. وعدد موادهـا ١٨٥١ مادة. ويتحدث التمهيد عن القواعد العامة المقصود منها أن تشكّل مرشداً لفهم فلسفة المجلة، وطرائق تطبيقها. فعلى سبيل المثال تقول **المادة الثانية** من التمهيد: «... إن الأثر المترتب على أية معـاملةٍ ينبغي أن يتوافقَ وموضوعَ المعاملة أو مضمونها». وتقول **المادة الثالثة**: «في المعاملات؛ فإنّ العبرة بالمقاصد والمعاني، وليس بالألفاظ والمباني». وهاتان القـاعدتـان تتضمنان مبادىء مهمةً لتفسير العقود تتوافقُ وما جاء في شروط العقود ومبانيها في القوانين المدنية الحديثة. أمّا **المادة الخامسة** من التمهيد فتقول: «... بقاء الشيء على حاله أو على ما كان عليه». وفي **المادة السادسة** يتوضّـح ذلك بالقول بأنه بناءً على مبدأ «استصحاب الحال» «فإنّ الأمورَ التي جرى فيها التصرف على نحوٍ معيَّنٍ منذ زمنٍ بعيد (بحيث صار ذلك عُرفاً) تبقى على ما كانت عليه». فالتغييـرُ مشروطٌ بـإثبات أنّ العُـرف تغيَّر بسـابقةٍ فقهيـةٍ أو قضائية. وبين موادّ التمهيد موادّ خاصّةٌ بالإضرار والتعويض. **فالمادة السابعة**

تقول: «إنّ الإضرار لا ينبغي أن يُزال بإضرارٍ مُشابه». والمادة السابعة والعشرون تقول: «إنّ الضرر البليغ تمكنُ إزالتُهُ بضررٍ أخفّ». فالضرر الناجمُ عن موقفٍ غير قانونيٍّ أو تصرّفٍ «غير شرعي» لا يُحْدِثُ حقاً مهماً مضى عليه الزمان. ذلك أنّ الإضرار وإن تحول إلى أمرٍ واقعٍ لا يكونُ أساساً لحق. فالتصرفات المضرة تشكّل استثناءً أو شذوذاً عن القاعدة المعبّر عنها في المادتين ٥، ٦؛ ويتطلّبُ ذلك تعويضاً. والضررُ لا يُزالُ بضررٍ أعظم. بل يمكن أن يجري الإصلاحُ عن طريق تخفيف الضرر.

وتؤكد المادتان ٣٦ و٤٥ أنّ العرف مصدرٌ من مصادر التشريع. وتقولان بالحقّ في استعماله عندما يكونُ ذلك ضرورياً. والمادة الأربعون تقول إنّ العُرف يمكنُ أن يغيّر من الحكم. كما أنّ الأحكام تتغير بتغيير الزمان (مادة ٣٩). وتقول المادة ٤٣ إنّ المعروفَ عُرفاً كالمشروع شرعاً. وفي التعاقدات فإنّ العُرف يصبح جزءاً لا يتجزأ من العقد وإن لم يجر النصُّ عليه حرفياً. ثم إنّ القاعدة الثابتة بالعُرف، لها قوةُ القاعدة الثابتة بالشرع (مادة ٤٥). وبين القواعد المهمة الأخرى التي تردُ في التمهيد القاعدة التي تردُ في المادة رقم ٥٥ ونصّها: «ما ليس مشروعاً في البداية، يمكن أن يُصبح كذلك في فترةٍ «لاحقة». وفي المادة رقم ٥٦: «استمرار الشيء على حاله أولى من بدئه على نحوٍ جديد». وتورد المجلةُ مَثَلاً تطبيقياً لإيضاح القاعدة الواردة في المادة رقم ٥٥. فليس مسموحاً إعطاء هبةٍ أو هديةٍ في أرضٍ مملوكةٍ ملكاً مشتركاً إنْ كانت الأنصبةُ شائعةً غير محدّدة. وذلك لأنّ المادة رقم ٥٧ تقول إنّ فعل الهبة أو الإهداء يُصبحُ ناجزاً إذا أمكن تسليم الهبة أو الهدية. وفي الأرض المملوكة ملكاً مشتركاً فإنّ التسليم غير ممكن. لكنْ إذا ادّعى مُدّعٍ نصيباً في أرضٍ قُسمت فعلاً؛ فإنّ المدّعي يملك ذلك النصيب إن استطاع إثباته. وغرضُ الشرع أو القانون هو التدخل لحماية حقوق

الأفراد عند الضرورة فقط، والتدخل من أجل الحفاظ على احترام شروط المتعاقدين ورغباتهم.

والقاعدة العامةُ في المجلة تقديم الاعتبارات الأخلاقية، على الاعتبارات أو المصالح الاقتصادية أو المادية في حالات التعارُض. فالمادة رقم ٣٠ تقول: «درءُ المفاسد مقدّمٌ على جلب المصالح». لأنه وإن ترتّبت مصلحةٌ ماديةٌ على «المفسدة»؛ فإنها ينبغي أن تُزال برغم ذلك ــ طلباً للعدالة. فلو أنّ منزلاً بُني على أرضٍ بطريقةٍ غير مشروعة؛ فإنه ينبغي أن يُزال رغم الضرر المادي المترتِّب على ذلك إذا رغب المالك للأرض. (ويدخل في باب تقديم الاعتبارات الأخلاقية) القاعدة العامة القائلة «بالمسؤولية الكاملة» في مُقابل الحقّ. فالمادة رقم ٨٧ تقول: «ضرورة تحمُّل الضرر الناجم عن التمتع بالحق». والمادة رقم ٨٨ تقول: «المسؤولية تتناسبُ والمصلحة، والمصلحة تتناسبُ والمسؤولية». ويعني هذا أنّ الموقف أو الوضع الذي يجلب فائدةً لشخصٍ ما، يحمّله في الوقت نفسه المسؤولية عن نتائج تمتُّعه بهذا الموقف أو ذاك الوضع. فالرجل الذي يملك مصنعاً يتحمَّلُ مسؤولية الضرر الناجم عن عمل هذا المصنع وإن لم يسبِّبْ هو أو المصنع ذلك الضرر مباشرةً. وفي القوانين الأوروبية فإنّ المسؤولية في مثل هذه الحالات مترتبةٌ على الإهمال. فإن لم يثبُتْ ذلك فلا مسؤولية إلّا في حالاتٍ استثنائيةٍ نادرة. أمّا مبدأ «المسؤولية الكاملة» فليس استثناءً في المجلة بل هو قاعدةٌ أساسية.

يعالج الكتاب الأول من كتب المجلة «البيوع» باعتبارها تشكِّلُ العقد الأساسي الذي تتفرع عنه وعليه أشكالٌ أخرى من التعاقُد. وهو ينقسمُ إلى تمهيد، وسبعة أبواب تنقسم بدورها إلى فصول. وتدور موادّ التمهيد (١٠١ ــ ١٦٦) حول تعريفاتٍ وشروح التعابير القانونية، والمصطلحات الواردة في

الكتاب بأبوابه السبعة وفصوله الفرعية. وعلى سبيل المثال فإنّ عـدّة موادّ في التمهيد تنشغل بتعريف وإيضاح مصطلحات البيوع، والملكية ـ وأشكالهما المختلفة. أمّا الكتابُ الثاني من كتب المجلة بعد البيوع فينشغل بالإيجار. وينقسم بدوره إلى تمهيد وثمانية أبواب. وفي مقدمة الباب هناك كالعادة تعريفٌ بالتعابير والمصطلحات والأشكال المختلفة للإيجار. وهـذا القسم التقديمي موجودٌ في كلّ أبواب المجلة؛ لكنه ليس كاملاً، وليس منظّماً بطريقةٍ جيدة. وتُعاني المجلة من عدم التنظيم والدقة في سائر أبوابها. ففضلاً عن عدم استيفائها للموضوع في كثيرٍ من الأحيان؛ هناك موضوعاتٌ عولجت أكثر من مرةٍ في غير مكان. ففي كتاب الودائـع على سبيل المثال؛ هناك موادّ تعالـج قضايا تتصل بالقروض. وفي كتاب الملكية المشتركة؛ هناك موادّ لا تتصل بها بشكلٍ مباشر. والكتب الأربعة الأخيرة من المجلة تنشغل بأصول المحاكمات، وتنظيم المحاكم أكثر مما تنشغل بالتقنين. وفي كتاب الإقرار هناك قواعدُ وموادّ حول الأشكال المختلفة للإقرار. لكن في كتاب التصرفات هناك من جديد كلامٌ حول شروط قبول الإقرارات، وشروط دفعها. ثم في كتاب البيِّنات هناك أخيراً حديثٌ عن قضايا الإقرار إلى جانب الحديث عن أنواع البيِّنات مثل الشهود والوثائق والأيمان. والمُلاحَظُ أنه لم تجر معالجة قضايا مهمةٌ مثل النكاح والطلاق والميراث والوقف. وكانت اللجنة حريصةً على استكمال المجلة ـ كما هو معروفٌ ـ لكـنّ قرار عبد الحميد بحلّها حالَ دون ذلك فيما يبدو.

وهناك قضايا تتعلّق بملكية الأرض لم تعالجْها المجلّة لكنهـا كانت تخضـع لأحكام الشريعة غير المقنّنة. فقد كان هناك نوعان من أنواع الملكية للأرض أيام صدور المجلة هما: **الأرض الأميرية**، التي تملكها الدولة تماماً. **والأرض المملوكة**، والمعنيُّ بها الملك الخاصّ الفردي. وفي حالة الأرض الأميرية فإنّ الدولة التي تملكُ الأرض؛ كانت تُعطي للأفراد بعض الحقوق فيها

وعليها بناءً على إذنٍ واتفاق. والعلاقةُ بين الأفراد والدولة في مثل هذه الأحوال كانت تُعتبرُ تعاقديةً، ويحكمها العُرْفُ الشرعيُّ المتوارَث. والمعروف أنّ موادّ المجلة المقننة أخذت من المذهب الحنفي فقط. ولكي لا ينزعج المُحافظون؛ فإنّ «المختار في المذهب» هو الذي اعتُبر فقط. وهكذا فإنّ مصادر المجلة كانت محدودة؛ بحيث يمكن القولُ إنّ كلّ كتابٍ من كتبها كان تلخيصاً لبابٍ من أبواب كتب الفقه الحنفي. وطريقة التنظيم للكتب، وطرائق المعالجة؛ أعطت المجلة طابع «الكتاب المدرسي» لا طابع القانون.

القواعد الأساسية للمجلة: يمكنُ حَصْرُ قواعد المجلّة بالقضايا التالية: الموجبات والعقود، والملكية، والمظالم، والتملك غير المشروع، والدعاوى.

٣ ـ **العقود**: تضع المجلة شروطاً وقواعد وتعريفات للموجبات والعقود تختلف عن تلك المعروفة في القانون القاريّ الأوروبي، والآخر الأنجلوأمريكي. فحقيقة أنّ المجلة تقدّم الاعتبارات الأخلاقية على اعتبارات المصلحة، والضرورات المادية أثّرت تأثيراً ظاهريًا في كلّ كتبها وموادّها بما في ذلك قواعد التعاقُد. فالمجلة لا تقبلُ المبدأ الغربيّ القائل بالحرية الكاملة في التعاقُد. بل إنها تَضَعُ شروطاً تضيّق من حدود تلك الحرية من أجل حماية الأفراد المشاركين في ممارستهم لحقوقهم الناجمة عن التعاقُد. ففي الغرب لا حدود لحرية الأفراد في التعاقُد إلاّ المصلحة العامّة، وقواعد السلوك المتعارَف عليها. أمّا المجلّةُ فتذكر أشكال التعاقُد المشروعة، وشروط الصحّة. وهذه القواعد والشروط موجودٌ أكثرُها في كتاب البيوع. وقد جاء في تقرير العمل التعليلي بشأن هذه المسألة: «في المعاملات التجارية فإنّ التعاقدات خاضعةٌ لشروطٍ وقواعد معينة. وفي المذهب الحنفي فإنّ عدم مُراعاة أكثر القواعد والشروط يجعلُ من العقد فاسداً». وبعد أن يذكر التقرير آراء المدارس الفقهية المختلفة يصلُ للقول: «وقد سلك الفقهاءُ

الأحنافُ مسلكاً وسطاً؛ وانقسمت الشروط والأصول عندهم إلى ثلاثة أقسام: شرط معتبر، وشرطٌ فاسد، ةوشرطٌ مُلْغى. وهكذا فإنّ كل شرطٍ يقدِّمُ مصلحة أحد المتعاقدَين، وليس أساسياً في العقد، كما أنه ليس مؤدياً إلى شرطٍ أساسي؛ فهو فاسدٌ، ويجعلُ من العقد باطلاً. أمّا الشرط الذي لا يفيدُ منه أحدُ الطرفين فهو مُلْغى؛ لكنّ العقد يظل سارياً بعد إلغاء الشرط... لكنْ إذا كان هناك شرطٌ في العقد يجلبُ فائدةً لأحد الطرفين، وضرراً للطرف الآخر؛ فإنّ ذلك سيؤدّي إلى نزاع. ولا يمكنُ الادّعاءُ في مثل هذه الحالة أنّ البيع تمّ. لكنّ هذا النوعَ من العقود جائزٌ إذا كان متعارَفاً عليه... وقد ذكرنا في الفصل الرابع من الباب الأول الشروط التي لا تجعلُ العقد فاسداً في المذهب الحنفي. كما تحدّثنا عن الإجراءات في فصولٍ أخرى...». وهكذا فإنه في الباب الأول، الفصل الرابع ـ من كتاب البيوع يجري الحديثُ عن العقد وشروطه. ففي المادة رقم ١٨٦: «إذا احتوى عقد البيع على شرطٍ هو أساسٌ في نفاذه؛ فإنّ العقد والشرط نافذان». وتسمحُ المجلة للبائع بالاحتفاظ بالسلعة حتى يحصُلَ على ثمنها من المشتري. كما أنّ المادة رقم ١٨٧ تُجيزُ كلَّ شرطٍ المقصودُ منه تسهيل الوفاء بالعقد. وتشير المادة رقم ١٨٨ إلى أنّ البيع أو العقد والشرط نافذان إذا كان ذلك ثابتاً في العُرْف. وفي المادة ١٨٩ يقال إنّ الشرط الذي ليس في صالح أو فائدةالمتعاقدين غير جائز؛ لكنّ العقد يظلُّ سارياً؛ من مثل الاشتراط في عقد بيع حيوانٍ؛ على أنه ليس للمشتري أن يبيعه لطرفٍ ثالثٍ معيَّن. فالبيع جائز، والشرط مُلْغى. وتتركّز الموادّ الأخرى في كتاب البيوع على تعديد الشروط الباطلة أو المُلْغاة في العقود. وكذا في الكتب الأخرى. ففي كتاب الإيجار على سبيل المثال، تقول المادة رقم ٤٢٨ إنّ شرطاً في العقد مثل منع تأجير البيت المشترى هو شرطٌ مُلْغى. وهناك محاولةٌ في كتاب **العقود**؛ بل في المجلّة كلّها؛ للحفاظ على خطٍّ معيَّنٍ أومفهومٍ معيَّنٍ للعدالة يحولُ دون الحصول على

فوائد غير مشروعة. كما أنّ هناك اتجاهاً ملحوظاً لتتبع كلّ التفاصيل ومعالجتها، وعدم ترك شيءٍ للاجتهاد الشخصي. ففي القوانين القارّيّة الأوروبية من النادر ذِكْر شروطٍ تفصيليةٍ لعقدٍ ما. فعلى سبيل المثال؛ في المادة رقم ٤٤٩ التي تدور حول الإيجار، يقال: «... إنّ موضوع العقد ينبغي أن يكون محدّداً بدقّة». ففي حالة وجود دكّانين متجاورين للبيع؛ ولم يحدِّد العقد بدقة أيّ الدكّانين هو المقصود؛ فإنه يُعتبر باطلاً. ولأنّ العقد باطل؛ فإنّ المحكمة لا تستطيع أن تتدخّل شارحةً أو محدِّدة إذ ذلك غير ممكن. وإذا كان موضوع العقد عملاً معيناً تنبغي تأديتُهُ فإنّ العقد ينبغي أن يصف العمل المُراد بدقة، كما ينبغي أن يحدِّد طريقة التنفيذ (مادة رقم ٤٥٥). وإذا اعتُبر عقد الإيجار فاسداً لسببٍ من الأسباب؛ فإنّ المستأجر ليس مُلْزَماً بدفع الإيجار حتى لو كان يسكنُ في المنزل المؤجّر بمقتضى العقد. لكنّ المحكمة تستطيع الحكم للمؤجِّر بمبلغٍ على سبيل التعويض، ويمكن أن يكونَ مماثلاً للمبلغ المحدَّد في عقد الإيجار الفاسد. ثم إنّ حرية العقد محدودةٌ من جهةٍ ثانيةٍ بالشروط التي تضعُها المجلّة للتنفيذ. وأكثر الشروط تفصيليةً تلك الموجودة في عقد البيع. فالمادة رقم ١٠٥ تقول: «عقد البيع هو عقدٌ يتمُّ بمقتضاه استبدالُ ملكيةٍ بملكية». وفي المادة رقم ١٢٦: «الملكية عبارةٌ عن حيازة أمورٍ أو أشياء مرغوبة بمقتضى الطبيعة البشرية...». والأشياء والأمور المحرّمة بالشرع لا يمكن بيعُها. وتدخل في ذلك سِلَعٌ مثل الخمر والخنزير والحيوانات الميتة والخبائث. والأشياء التي «لا قيمة لها» لا يمكنُ أن تكون موضوعاً لعقد (رقم ٢١٠). وهكذا فإنّ المجلة أخضعت قضايا «المصلحة المادية» لمبادىء غير مادية أو اقتصادية. وبذلك حدّت من حرية المتعاقدين، كما حدّت من كميات العقود وأنواعها. وبقيت بذلك متخلِّفةً عن مُجاراة العصر واحتياجاته. فالكهرباء مثلاً لا يمكن حسب المجلة أن تكون موضوعاً لعقدٍ لأنها لا تشكِّلُ وجوداً مادياً يمكنُ تحديدُهُ. وكذا بعض أنواع

البيع المؤجَّل. وقد أدى هذا كُلُّه إلى تعريض المجلة لنقدٍ من جهاتٍ شتَّى.

٤ ـ **الملكية الخاصة**: يتماثَلُ مفهوم الملكية الخاصّة بالمجلة مع ذاك الموجود في قوانين البلدان الأوروبية. والمادة رقم ١١٩٢ تقول إنه من حقّ المالك ملكيةً كاملةً لشيءٍ معيّنٍ أن يتصرفَ فيه كما يشاء بشرط أن لا يضرّ ذلك بحقوق الآخرين. وتشمل «الملكية المطلقة» حسب المجلة باطن الأرض، كما تشملُ الفراغ الهوائيّ فوق الأرض أو المبنى المملوك. وتهتم المجلة اهتماماً خاصاً بعلاقة الجوار وحقوقها فتعالج ذلك في الباب الثالث من كتاب «الملكية المشتركة». وفي الباب الرابع من كتاب الملكية المشتركة تعالج المجلة مسائل الملكية ذات المنفعة العامّة مثل الماء والمرعى والنار. وهكذا تنصُّ المواد ١٢٣٥ و١٢٣٦ و١٢٣٧ على أنّ الماء الباطن، والينابيع الطبيعية، والبحر، والبحيرات الواسعة؛ كُلُّ ذلك لا يملكه أحدٌ؛ وهو للاستعمال العام. أمّا الأنهار فتقسمها المجلة إلى قسمين: القسم الذي تُداخِلُهُ الملكية الخاصة ـ والقسم الذي ليست فيه حقوق خاصة. فالأنهارُ التي لا تَمُرُّ في أرضٍ مملوكةٍ ملكاً خاصاً ليست فيها حقوقٌ خاصّة؛ وهي للاستعمال العامّ. أما تلك التي تُداخِلُها حقوقٌ خاصةٌ فهي بدورها قسمان: تلك التي لا تستغرقُها حتى المصبّ الملكية الخاصة، والأخرى المستغرَقة. فإذا باع أحد الشركاء في «النهر الخاصّ» نصيبه من الانتفاع بمياه النهر؛ فإنّ من حقّ شركائه في التملك الحصول على نصيبه بالسعر نفسه الذي عرضه أو يعرضه الطرف الثالث المفترَض. إنّ هذا الأمر (الأفضلية) هو الشفعة المعروفة في الفقه الإسلامي، والتي تعالجُها المجلّةُ باستفاضة. فهناك حسب المادة رقم ١٠٠٨ ثلاث حالاتٍ يردُ فيها حقُّ الشُّفْعة. **الحالةُ الأولى في** الملكية المشتركة. فإذا كانت الملكية مشتركةً شائعةً بين الشركاء؛ فإنّ من حقّ الباقين إذا أراد واحدٌ بيع نصيبه أن يشتروه بالسعر نفسه الذي يمكن أن

يُباع به لطرفٍ ثالث. وكذا الأمر في الملكية المشتركة لنهرٍ أو طريقٍ أو نبع. والحالة الثالثة في تجاورُ ملكيتين منفصلتين؛ فإنّ من حقّ المجاورين المباشرين لأرضٍ يُرادُ بيعها أن يتقدموا على المهتمين الآخرين بالشروط نفسها. وتنشغل المادتان ذات الرقمين ١٠٠٩ و ١٠١٠ بالحالات الثابتة في الشفعة. بينما تنشغل المادتان ١٠١١ و١٠١٢ بالحالات المشكوك فيها. ومن بين حالات الشفعة المختلفة فإنّ المجلّة تَخُصُّ الملكية المشتركة بالاهتمام الأكبر (الباب الخامس في كتاب الملكية المشتركة). فبمقتضى المادة ١٣٠٨ فإنّ الشركاء مسؤولون عن حسن حال الملك المشترك كُلٌّ بحسب نصيبه فيه. فإذا أصلح أحد الشركاء المِلْك المشترك كلّه بموافقة الآخرين؛ فإنّ من حقّه عليهم أن يدفعوا إليه ما أنفقه في الإصلاح بحسب أنصبتهم. فإن لم تكن هناك موافقةٌ منهم لعدم حضورهم؛ فإنّ موافقتهم الخطية أو مُوافقة المحكمة يمكن أن ينوبا عن ذلك. فإن أجرى إصلاحاتٍ بغير موافقتهم فإنه أضاع حقَّهُ في الاسترداد إلّا أنّ المحكمة يمكن أن تقضي بتقسيم الملكية (١٣١١، ١٣١٢). وفي الفصل الثاني عن الباب نفسه هناك حديثٌ تفصيليٌّ عن الملكية العامة، وطرائق العناية بها وأحكامها. ففي حالة النهر ذي المنفعة العامة؛ فإنّ الدولة هي المكلّفة بتنظيف قعره ومجراه. لكنْ يمكن اللجوءُ إلى المنتفعين المباشرين إذا عجزت الدولةُ عن ذلك.

٥ ـ **التملُّك غير المشروع والإتلاف**: تقع الموادّ الخاصّةُ بالتملك غير المشروع والإتلاف في الكتاب الثامن من المجلة. فالمادة رقم ٨٨١ تُعرِّفُ التملُّك غير المشروع بأنه أَخْذُ ملكية الغير أو الاحتفاظ بها بغير إذنه أو موافقته. والإتلاف إمّا أن يكونَ مباشراً (رقم ٨٨٧) أو غير مباشر (رقم ٨٨٨) حسبما يكونُ عليه الحالُ؛ هل دمّره الشخصُ بنفسه أو كان متسبباً في ذلك بشكلٍ غير مباشر. والشيءُ المأخوذُ بشكلٍ غير شرعيٍّ ينبغي أن يعودَ لصاحبه بالمكان الذي أُخِذَ منه (رقم ٨٩٠). وإذا تلف الشيءُ المأخوذ بشكلٍ

غير شرعيٍّ عند آخِذه فهو ضامنٌ سواءٌ أدمّره هو أو تلف عنده بطريق الغير (رقم ٨٩١)؛ كأن تجفّ الثمار أو تتلف على سبيل المثال. وللمالك الخيار في أن يستعيد ملكيته أو يطلب تعويضاً عنها (رقم ٨٩٧). وإذا كان الآخِذُ أو الغاصب قد أضاف على السلعة المأخوذة شيئاً فالمالك بالخيار إمّا أن يطلب ثمن السلعة الأصلية أو يدفع مقابل الزائد المتحسِّن ويستعيد السلعة (رقم ٨٩٨). لكن إذا انخفضت قيمةُ الشيء المأخوذ فإنّ المالك لا يستطيع أن يرفض استعادته؛ لكنه يستطيع أن يطلب تعويضاً بقدر انخفاض القيمة (رقم ٩٠٠). إنّ المتملَّكَ بشكلٍ غيرِ مشروعٍ ينبغي أن يُعادَ إلى صاحبه بدون تغيير (رقم ٩٠٥). فإذا كان قد بنى بيتاً أو زرع شجراً على الأرض المتملكة بشكلٍ غير شرعي؛ فإنّ عليه إزالة كلّ ذلك قبل إعادة الأرض لصاحبها. لكنّ صاحبَ الأرض يستطيع إن شاء أن يدفع للزارع أو الباني ويستعيد الأرضَ بما عليها (رقم ٩٠٦). ويتبيَّنُ من هذا كلّه أنّ المجلة مهتمةٌ بحماية حقوق مالك الأرض الأول؛ أكثر من اهتمامها بتحسينات مَنْ حصل على الأرض بطريقةٍ غير مشروعة حتى لو أدّى ذلك إلى الإضرار به. وهناك حالتان فقط يُراعى فيهما جانبه. **الأولى** إذا كانت تحسيناته أو بناؤه تتجاوز قيمتها قيمة الأرض. **والثانية** إذا كان يعتقدُ فعلاً أنّ الأرض ملكه فقام بتحسينها واستغلالها. في هاتين الحالتين؛ فإنّ الآخِذَ يستطيعُ أن يدفع ثمن الأرض، ويحصُل عليها. وفيما يتصل بالتلف الطارىء على الشيء؛ فإنّ المجلة تجعل من المُتْلِفِ مسؤولاً عن ذلك (رقم ٩١٢). ولذا فإنّ المتلف حتى لو كان طفلاً مسؤولٌ عن التعويض (رقم ٩١٣، ٩١٦). ولا يُراعى في هذا الصدد التعمُّدُ أو الإهمال وعدم التعمُّدُ بل العبرة بنتائج التصرف. وإذا كان التلف قد وقع بتأثير أكثر من شخصٍ؛ فإنّ هؤلاء يشتركون في الضمان والتعويض (رقم ١٥). وإذا جذب شخصٌ ثوب شخصٍ آخر أو مزّقه فإنه ضامنٌ، لكنْ إذا أمسكه أو جذبه أو جلس عليه بينما الآخَرُ هو الذي مزّقه فإنه ضامنٌ لنصف القيمة فقط. لكنْ من جهةٍ ثانية إذا كان

الإتلاف قد حدث نتيجة تصرفٍ غير مباشر فإنه يُنظَرُ إلى طبيعة العمل نفسه وهل هو خاطىءٌ في الأصل أم لا (رقم ٩٢٤). وهكذا فإنه إذا تصرف إنسانٌ تصرفاً هو بحدّ ذاته مشروعٌ؛ وحدث عن ذلك إتلافٌ لسلعةٍ أو شيءٍ؛ فإنه يُنظَر إلى العوامل والأشياء الأخرى التي يمكن أن تتحمّل المسؤولية (رقم ٩٠، ٩٢٥). فلو أنّ رجلاً حفر بئراً، وسقط فيه حيوانٌ ساقه شخصٌ آخر؛ فإنّ الثاني هو المسؤول عن ذلك (رقم ٩٢٠).

ويعالج الكتاب الثامن مسائل الإقرار؛ بينما يعالج الكتاب الرابع عشر مسائل الدعاوى ـ والكتاب الخامس عشر قضايا البيّنات ـ والكتاب السادس عشر يعالج تنظيم المحاكم وأصول المحاكمات. لكنّ المجلّة لم تدرس وتقنّن هذه المسائل والأبواب بطرائق تنظيمية. تعرِّفُ المجلة الإقرار بأنه «تصريحُ شخصٍ بصحة الاتهامات الموجّهة إليه من جانب شخصٍ آخر» ولكي يكونَ الإقرارُ معتبراً ينبغي أن يكونَ المُقِرُّ بالغاً، عاقلاً، أدّى وينبغي من جهةٍ ثانيةٍ أن لا يتناقَضَ الاعترافُ مع وقائع سابقة (١٥٧٢ ـ ١٥٧٨). أمّا آثارُ الاعتراف فيعالجها الباب الثالث من الكتاب الثامن. فالمادة رقم ١٥٨٧ تقرّر أنّ الشخص مسؤولٌ عن اعترافه أو إقراره إلّا إذا تبين للمحكمة أنه زائفٌ أو غير صحيح. وإذا تعلّق الإقرار بحقوقٍ لآخرين في ذمته؛ فإنّ العودة عنه غير مقبولة (رقم ١٥٨٨). وإذا مُقِرٌّ أنّ إقراره لم يكن صحيحاً؛ فإنّ الشخص الذي ترتبت له عليه حقوقٌ بمقتضى الإقرار الأول يستطيع الحصول على ما أُقِرَّ به إذا أدّى يميناً. فإذا تراجع رجلٌ عن إقرارٍ مكتوبٍ اعترف فيه «بمبلغٍ معيَّنٍ لآخر في ذمته؛ فإنّ الآخَر يستطيع تثبيت المبلغ لنفسه إذا أقسم أنّ الإقرار الأول صحيح (رقم ١٥٨٩). والباب الثالث في كتاب الإقرار يعالج الإقرارات التي تتمُّ في «مرض الموت». فهي إمّا أن تُعتبر غير سارية، أو أن تُعتبر بمثابة «وصية». والمادة رقم ١٦٠٨ من الباب الرابع تقول إنّ مقدمات العقود تُعتبر بمثابة إقراراتٍ مكتوبة.

وينشغل الكتاب الرابع عشر ـ كما أسلفنا ـ بالدعاوى والاتهامات. وهو يتضمن القواعد والشروط اللازمة للدعاوى والاتهامات واعتبارها أو عدمه، وحدودها. وتُعرّفُ الدعوى بأنها «اتهامٌ أو ادّعاءٌ من جانب شخصٍ ضدّ أو على شخصٍ آخر» (رقم ١٦١٣). وينبغي أن يكون المُدّعي متمتعاً بكامل قواه العقلية، وبالغاً. لكنْ يمكنُ للصغار، والسفهاء، والمختلّين عقلياً أن يدّعوا عن طريق الأوصياء عليهم وأولياء أمورهم (رقم ١٦١٦). لكنّ المدّعى عليه ينبغي أن يكونَ معروفاً؛ فلا تمكن إقامة الدعوى على مجهول (رقم ١٦١٧). ومبدئياً لا بد أن يحضر في المحكمة المدعي والمدعى عليه أو مَنْ يمثّلهما. فإذا لم يحضر المدعى عليه أو مَنْ يمثّله فإنّ المحكمة تستدعيه للحضور في أحد ثلاثة مواعيد. فإن أصرّ على عدم الحضور تعيّن المحكمة ممثلاً عنه وتمضي إجراءاتُ الدعوى (المادتان ١٦١٨ ـ ١٨٣٤). ويستطيع المدعى عليه الحضور حتى بعد صدور الحكم حيث تُسمع أقواله، ويمكن أن يُنقض الحكم بناءً على ذلك (رقم ١٨٣٦). ومع أنّ المجلة لا تعالج مباشرةً مسائل الدعاوى من جانب أو على الهيئات المشتركة أو الشركات؛ فإنّ هناك مادتين تتصلان بالمسألة. فإذا كان المدعون أهل قريةٍ يزيد عددهم على المائة؛ فإنّ شخصاً واحداً يمكن أن يمثّلهم، لكنْ إن كانوا أقلّ من مائة؛ فإنّ الادّعاء ينبغي أن يتمّ من جانبهم جميعاً (الرقمان ١٦٤٥، ١٦٤٦). وفي القضايا والمسائل العامة؛ فإنّ الادّعاء يمكن أن يقوم به أيّ مواطن (رقم ١٦٤٤). ويعالج الباب الثاني من كتاب الدعاوى مسائل سريان الدعاوى والتقاضي والتقادُم، وتحديداتها. فبشكلٍ عامٍّ يمكن الادّعاء خلال مدةٍ لا تتجاوز الـ ١٥ عاماً. لكنْ في قضايا الأوقاف فإنّ الدعوى يمكن أن تتمّ خلال ستةٍ وثلاثين عاماً (١٦٦٠، ١٦٦١). وفي قضايا الأراضي الأميرية، والطُّرُق الخاصة، وحقوق المياه؛ فإنّ الدعاوى تسري لعشرة أعوامٍ فقط. لكنّ المادة رقم ١٦٧٤ تقرّر أنّ الحقّ لا يسقط بمضيّ المدة. فإذا اعترف

رجلٌ أمام المحكمة بحقٍّ لآخر بعد مُضيّ المدة القانونية؛ فإنّ هذا الإقرار لا تمكن العودةُ عنه بعد ذلك. وهناك أسبابٌ تجعلُ من المدة القانونية للدعوى أطول وأكثر امتداداً. مثل صِغَر المدّعي أو مرضه العقلي أو خوفه من النفوذ القوي للمدّعى عليه (١٦٦٣). وليست هناك حدودٌ للدعاوى في مسائل الطرق العامة، والأنهار والمراعي (١٦٧٥).

ويعالج الكتاب الخامس عشر مسائل البيِّنات عن طريق الشهود والوثائق، والدلائل المساعدة، وقضايا معالجة الأيمان. والأصلُ في البينات شهادات الشهود. لكنْ هناك عدة شروطٍ لتكون أقوال الشهود جائزةً أو معتبرة. والشهود إمّا رجلان أو رجلٌ وامرأتان. وإذا اقتضى الأمْرُ أن تنفرد النساء بالشهادة؛ فإنّ شهادتهنّ معتبرة فيها. ولا تُقبل شهادةُ رجلٍ واحدٍ أو شهادة الأطرش والأعمى (المادتان ١٦٨٥، ١٦٨٦). ولا تُقبلُ شهاداتُ السماع عن شخصٍ آخر إلّا في حالات*الوقف، والحالات التي يقولُ فيها الشاهد إنه يقول ذلك عن سماعٍ لا عن رؤية أو حضور. لكنّ شهادات السماع مقبولةٌ في عدة حالاتٍ لا يمكنُ فيها غير ذلك مثل النَّسَب (الأبوة) والموت (رقم ١٦٨٨). ويتحقق القاضي من عدالة الشاهد بعد سماع الشهادة (التفاصيل عن ذلك في الباب الأول، الفصل السادس). ويعالج الباب الأول (الفصل الثاني) من كتاب البينات قضايا البيّنة عن طريق الوثائق. فالكتابة أو الوثائق المكتوبة معتبرة إن لم يثبت تزويرها (رقم ١٧٣٦). والدلائل المساعدة معتبرة؛ مثل «شواهد الحال» كأن يُرى شخصٌ يغادر مكان وقوع جريمةٍ تمّ فيها قتل رجلٍ بسكين وهو يحملُ سكيناً إلّا إذا ثبت بطرائق أقوى أنّ الميت المطعون انتحر (رقم ١٧٤١).

والباب الأخير من المجلة (السادس عشر) مخصّصٌ بتنظيم المحاكم وأصول المحاكمات. فالقاضي هو الشخصُ المعيَّنُ من جانب السلطة

السياسية لحلّ الخصومات بين المواطنين عن طريق القضاء فيها (رقم ١٧٨٥). وينبغي أن يكونَ عدلاً بالغاً عاقلاً بصيراً وحازماً (رقم ١٧٩٢). كما ينبغي أن يكونَ عالماً بالفقه عارفاً بالقضاء (رقم ١٧٩٣)، مميزاً بين الحقّ والباطل، قادراً على الوصول إلى قرار (رقم ١٧٩٣). والقاضي هو ممثّلُ السلطة السياسية في إجراء المحاكمة، ووضع الأحكام (رقم ١٨٠٠). والمحاكمة علنية؛ لكنّ القاضي لا يعلنُ رأيه إلّا عند الحكم (رقم ١٨١٥). والتحكيم طريقةٌ من طرائق القضاء تعترفُ بها المجلّة، وتضع لها قواعد. وهذا البابُ أو الكتاب في المجلة شديد التفصيل، ولا يترك للقاضي حريةً كبيرة.

٦ ـ **تعديلات المجلّة وإلْغاؤها**: تضمنت المجلّة أموراً كثيرةً كانت ضروريةً لقضايا إجراء العدالة في الدولة العثمانية، كما أنها كانت مناسبةً لعصرها. لكنّ ميلها للتفصيل والتشعيب وتحديد كلّ شيء سلب القاضي أية حريةٍ في النظر والتصرف، كما حدّ من إمكانيات التقاضي. ومع هذا فإنّ الجهد الكبير الذي بُذِلَ فيها اعترف به القانونيون داخل الدولة وخارجها. بيد أنّ أبرز عيوبها كان ضيق أفقها وحرفيتها الملحوظة. فرغم أنها تستندُ فقط إلى المختار في المذهب الحنفي نُظِرَ إليها باعتبارها مؤسّسةً على «الشريعة» الإسلامية، وبالتالي لا يمكنُ أن تتعرض أحكامُها للتغيير في مجتمعٍ كان يتعرض لتغييراتٍ سريعة. وقد جعل واضعو المجلة الأمر صعباً عليهم بشكلٍ خاصٍّ عندما حصروا أنفسهم بالمختار في المذهب الحنفي مهملين الثراء البالغ في المدارس الفقهية الإسلامية الأخرى. وقد تعددت نقدات المجلة وبخاصةٍ بعد الثورة الدستورية عام ١٩٠٨. لكنْ ساد تردُّدٌ كبير قبل الإقدام على التعديل أو التغيير فيها. وهذا؛ مع أنّ قانون «أصول المحاكمات» في المحاكم المدنية الذي وُضع عام ١٨٨٠ استناداً للقانون الفرنسي؛ جرى تعديله عام ١٩١٤. وقد تناقضت كثيرٌ من موادّه مع أحكام المجلة؛ لكنه

اعتُبر أكثر تقدماً في مجتمعٍ انفتحت أبوابه على مصراعيها للتحـديث؛ وبخاصةٍ في عوالم التجارة والأعمال. فقد قبل ذلك القانون مبدأ أنّ «العقد شريعة المتعاقدين»، كما أعطى القاضي حرية حركةٍ واسعة. وقد شُكّلت لجنة عام ١٩٢٠/١٩٢١ للنظر في المجلة وإدخال تعديلات عليها. وكان من حقّ اللجنة الأخذ من سائر المدارس الفقهية الإسلامية. وقد اقترحت اللجنة تعديلاتٍ كثيرة في قضايا عقود البيـع والإيجار؛ لكنّ تعديلاتها لم تتحول لقانون. وفي عام ١٩٢٣ شُكّلت لجنة ثانية لوضـع قانونٍ مدنيٍّ شاملٍ من سائر المصادر الإسلامية والغربية. لكنْ قبل أن تُنهي أعمالها، وتظهر نتائجُها؛ قامت الحكومة التركية عام ١٩٢٦ بتبنّي القانون المدني السويسري، وقانون الموجبات. وقد أُلغيت بهذا التبنّي المجلّةُ، والقوانين الأخرى التي كانت سارية حتى تلك السنة.



قضايا الإصلاح والشريعة والدستور في الفكر الإسلامي الحديث

وجيه كوثراني

I

تمهيد

مأزق الدولة السلطانية في أواخر القرن التاسع عشر

تصدر هذه المحاولة في دراسة الموقف الفقهي من الإصلاح والمسألة الدستورية عن فرضيات تمهيدية تدور بشكل أساسي حول تبيان المأزق الذي وصلت إليه الدولة السلطانية في العالم الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر(*).

وتتلخص هذه الفرضيات بالتمهيد التالي:

١ ـ يمكن اعتبار الدولة السلطانية الدولة التي حلّت محلّ مؤسسة الخلافة في سياق التحولات التاريخية التي شهدها تطور هذه المؤسسة بدءًا من ظهور منصب «أمير الأمراء»، وقبول إمارة التغلُّب في العهدين البويهي والسلجوقي، وفقاً للاجتهاد الفقهي المبرر لهذا التحول. وصار ذلك صيغةً من صِيَغ الأمر الواقع التي لفتت نظر ابن خلدون، فدرس أوالية نشوئها وعملها

(*) قارن في الجانب التاريخي لتطور العلاقة بين الدولة السلطانية والمؤسسة الفقهية: كتابنا الفقيه والسلطان، تحت الطبع، مركز دراسات العالم الإسلامي.

السلطوي وفقاً لقانون حتمية الصراع بين العصبيات في الاجتماع السياسي الإسلامي، ووفقاً لجدلية العلاقة العضوية بين العصبية والدعوة الدينيـة، أو بتعبير آخر وفقاً للعلاقة المتبادلة وغير المنقطعة بين السياسة والدين.

واستمرّت هذه الصيغة السلطانية وتطورت في واقـع الدولة العثمانية ذات العمر المديد في تاريـخ الاجتمـاع السياسي الإسـلامي. وكان من الطبيعي أن تؤول العلاقة بين الفقه والسياسة، أو بين الفقيه والسلطان إلى نمط من «التمأسس» المركزي لمصلحة هذا الأخير (أي السلطان)، حيث ستتشكل «مؤسسة دينية رسمية» هي مشيخة الإسلام وفروعها، والتي شملت بدءًا من عهد السلطان سليمان القانوني (النصف الأول من القـرن السادس عشـر الميلادي)، معظم المناصب الدينية في المجتمـع الإسلامي، من إفتاء وتعليم ووظائف أخرى. وظلّت مناصب القضاة الكبار على غرار الولاة، مستقلةً عن «المشيخة» وتابعة مباشرةً للإرادة السلطانية.

ومنذ عهد السلطان سليمان وحتى عهد السلطان عبد الحميد الثاني (١٩٠٩م)، لعبت «المؤسسة الدينية» دوراً وظيفياً في جانبين: جانب الحفاظ على التجانس الأيديولوجي بين المجتمـع والدولة، وجانب الصراع على مواقـع السلطة داخل الهيئة الحاكمة، أي داخل أهل الدولة، سواء لدعم السلطان القائم، أو للإتيان بسلطان قادم. ونعتقد أن ذلك كان الدور الأساسي الذي لعبته المؤسسة الدينية الرسمية مـع المؤسسة العسكرية (الانكشارية) التي انكفأت عملياتهامن «الخارج»، إلى «الداخل» أي من نطاق «الجهاد» إلى نطاق «الانقلاب العسكري». وقد استمرّ الأمر على هذه الصورة حتى تمّ القضاء على هذه المؤسسة العسكرية في عهد السلطانين سليم الثالث ومحمود (النصف الأول من القرن التاسـع عشر). وقد تمكن السلاطين الإصلاحيون من إقامة نظام عسكري جديد، وحافظوا على المؤسسة الدينية مـع الحد من

صلاحياتها عبر تدابير التنظيمات التي بدأت مع خط كلخانة عام (١٨٣٩) وتوسّعت مع قانون الولايات عام ١٨٦٤ وفي الفترة اللاحقة. ولعلّ السلطان عبد الحميد الثاني، كان أبرز وآخر سلاطين بني عثمان، ممن أدرك أهمية هذه المؤسسة في الحفاظ على اللحمة القائمة بين الدولة السلطانية والجماعة الإسلامية، فلم يتابع خط الحد من صلاحياتها أو إنقاص هيبتها في المجتمع الإسلامي. بل على العكس، بالغ في احترام وتكريم رجالاتها، بعد أن تصدّى للاتجاهات الإصلاحية والدستورية، التي برزت في أيّامه. وشكّلت شخصية أبو الهدى الصيّادي في عهده رمزاً لمؤسسة دينية جمعت بين تمثيل الفقه والصوفية معاً، وفي أعلى مرتبة سلطانية آنذاك.

لكن المرحلة آنذاك لم تكن مرحلة المفتي أبي السعود (شيخ الإسلام في عهد السلطان سليمان)، حيث كان يمكن أن تتوزّع أفكار المجتمع على مذاهب فقهية وطرق صوفية مختلفة، وحيث كان يمكن للصراع الصفوي ـ العثماني أن يمتص الاختلاف الداخلي ليوجهه في قناة المواجهة المذهبية الحادة للصفوية ـ الشيعية، أو كان بالإمكان للشيخ الصوفي أن يعتزل في زاويته أو رباطه فيخدم الجماعة الإسلامية على طريقته، أو للفقيه المتدين أو المتبحّر أن ينصرف إلى دروسه الدينية وتعليمه في حلقات الأزهر أو الزيتونة أو القرويين... كانت المرحلة الجديدة (أواخر التاسع عشر ومطلع العشرين)، مختلفة كل الاختلاف:

ـ كان باب الاجتهاد قد سدّ سداً منيعاً لدرجة منعت معها قراءة كتب الحديث قراءة مباشرة خوفاً من الفهم المباشر للنص، وفرضت قراءات كتب الأحكام الفقهية الناجزة وحدها.

ـ وكانت طرق الصوفية قد تحوّلت إلى طقوس شكلية مفرغة من محتواها الإيماني والرمزي، وأصبح «الولي» واسطةً «للسلطان وشفاعته»

و «نفعه»، وأقام أبو الهدى عبر مشايخه وأتباعه شبكةً واسعة من المريدين الذين حاولوا الإمساك بثقافة المجتمع عن طريق الترهيب والترغيب (كمثل العلاقة مع عبد الرحمن الكواكبي وطاهر الجزائري، ورشيد رضا. . . وآخرين).

ـ وكان الصراع مع إيران الشيعية قد انتهى منذ أواخر العهد الصفوي، واستقرت العلاقة بين الدولة القاجارية والدولة العثمانية على قواعد من التوازن الدولي والإقليمي الذي فرضته استراتيجيات الدول الكبرى في علاقتها بمناطق نفوذها وأسواقها و «امتيازاتها» في الشرق الإسلامي. فلم يعد أمر التعبئة المذهبية «المحتكرة» للإسلام والنافية للاجتهادات الأخرى، أسلوباً ناجحاً أو ممكناً في تعبئة «الجماعة» المرتبطة بالسلطنة، ضد «المارق» أو «الخارج». وبقي على السلطان العثماني ـ وقد خشي من الحريات التي يتيحها تطبيق دستور ١٨٧٦ الذي فرضه الإصلاحيون العثمانيون ـ أن يلجأ إلى أساليب الحكم الفردي لاحتواء المجتمع وضبطه. وقدّمت، من أجل هذا الضبط والاحتواء، سياسة «الاستتباع» التي قامت عليها بنية العلاقات ما بين العصبيات والدولة في تاريخ الاجتماع السياسي في الشرق الإسلامي، معطيات ما يمكن أن نسميه «السياسة الحميدية» في تلك المرحلة الأخيرة من عمر الدولة العثمانية، وأهم معالمها: الدعوة إلى الجامعة الإسلامية المرتكزة إلى محور الخلافة، استتباع العصبيات القومية والعائلية والملّية، قهر وإسكات الأصوات المناوئة أو المعارضة. . .

ـ ولكن المرحلة أيضاً، لم تكن بفئاتها الاجتماعية، وظروفها الدولية والعالمية، وأنماط الثقافة فيها، وأشكال التحديات الحضارية التي تزخر بها، هي مرحلة سياسة «الاستتباع» للسلطان الفرد، حيث يستطيع الفقيه الموالي للسلطان أن يقنع الجماعة الإسلامية «بضرورة» الإمام أو ممثله، أو «بشرعية»

التماثل الدمجي بين الدولة والأمة. لقد كان الاجتماع السياسي الإسلامي يزخر بالتناقضات الحادّة من كل نوع: بالتناقضات الاجتماعية والاقتصادية، وبالتناقضات القومية والاثنية، وبالتناقضات الدينية والملية، وبالتناقضات الثقافية والفكرية. ناهيك عن قوى دولية متربصة في الخارج، ومتغلغلة في الداخل، عبر دينامية الاقتصاد الرأسمالي وبناه التحتية (المرافىء وطرق المواصلات...)، وعبر الإدارة والتنظيمات الجديدة وفعاليتها، وعبر المدارس والثقافة المعاصرة و«جاذبيتها»...

ويمكن أن نخلص إلى وصف الإشكال السلطاني العثماني بأنه كان أمام مأزق يصعب، بل يستحيل تجاوزه، بأدوات ومفاهيم الدولة السلطانية القديمة التي لجأ لها السلطان عبد الحميد.

وفي المقابل، ومن خارج هذا الموقع السلطاني ومؤسسته الدينية، بدأت تتبلور في هذه المرحلة رؤى إسلامية مختلفة لتجاوز هذا المأزق. وهذا ما سنعرض له بالدراسة من خلال نماذج من المواقف الإصلاحية الفقهية في أواخر المرحلة العثمانية، بعد أن نقدّم لوجه آخر من وجوه مآزق الدولة السلطانية في جانبها الإيراني، وفي جانب ما طرحه هذا المأزق من تساؤلات وتحديات على الفقيه الشيعي (الإمامي).

* * *

٢ ـ لا شك أن بنية الدولة السلطانية التي نشأت في إيران، انطلاقاً من إعلان أن المذهب الشيعي الإمامي هو مذهب الدولة والمجتمع، هي نفسها بنية الدولة السلطانية العثمانية التي نشأت في آسية الصغرى. وإذ لا مجال هنا للتوسع في دراسة الظروف البيئية والثقافية والاجتماعية التي سادت مرحلة التأسيس في كل من إيران وآسية الصغرى (وخاصة في الأناضول)، نشير باختصار شديد إلى أن قاسماً مشتركاً (ثقافياً ـ اجتماعياً)

جمع ما بين أصل هاتين الدولتين. هذا الأصل ينغرس في مناخ ثقافي صوفي ساد أطراف الدولة الإسلامية، حيث برزت إمارات الغزو والجهاد في مناطق الثغور. كما نشير إلى أن المرجعية التاريخية لمؤسسات هاتين الدولتين تمثلت بالامارات والسلطنات السالفة التي سبقتها في تلك الديار، بدءًا من البويهية إلى الايلخانية، إلى السلجوقية.

ونضيف إلى أن مصادر الفقه السياسي الإسلامي التي وضعت حول الملك والأحكام السلطانية والوزارة والولايات والدواوين، والتي رافقت نشأة هذه الامارات وانسلطنات، لم تكن وحدها هي المصادر المؤثرة في نظام الحكم وفلسفته في كلٍّ من إيران وآسية الصغرى. ففي كل الأحوال كان التأثير الفارسي (الساساني) يمتد، ربما عبر هذه المصادر نفسها، وعلى الأغلب، عبر استمرارية التجربة التاريخية للدولة ومفهومها الموروث الذي ساد في الشرق الساساني ـ البيزنطي القديم. وهذا المفهوم يظل يستحضر في ذاكرة الحاكم ووعيه فكرة «الحق الإلهي» للسلطة، وحاجته للمؤسسة الدينية لبناء الدولة وإقامة النظام الاجتماعي وضبطه.

والدولة الصفوية التي تأسست في إيران اختطت على يد شاهاتها المؤسسين (من الشاه إسماعيل إلى الشاه عباس)، الطريق نفسه الذي سارت عليه الدولة العثمانية في بناء هيكليتها العسكرية وهيئاتها الإدارية والدينية. وكانت المؤسسة الدينية (صدر الصدور ومشيخة الإسلام) من أهم ركائز الدولة وأركانها إلى جانب المؤسسة العسكرية التي قامت عليها حروب الشاه ومعاركه. وفي حين احتكر الشاه القرار السياسي المتعلق بالحروب والسياسة الخارجية والاقتصادية وتنظيم الثروة وتوزيعها، ترك للفقيه المنتظم في مؤسسة الدولة الدينية عبر مناصب مشيخة الإسلام والقضاء والتعليم، سلطات واسعة كان يتسع لها مشروع بناء الدولة في مرحلة التأسيس والتوسع، وتحويل إيران إلى اعتناق مذهبية شيعية متجانسة.

فلمـا انقضى هذا الـدور للفقيه في عهـد الشاه عبـاس (١٥٧٨ ـ ١٦٢٨م)، شهدنا انحساراً للولاية الفقهية، أي لنفوذ الفقيه في الدولـة، واقتصر دور الفقيه (الموظف) على إسباغ صفة الشرعية على سياسات الشاه وقراراته، مقابل ما يقدمه هذا الأخير من منفعة وخـدمة[1]. واستمـرّ هذا المنحى في طبيعة العلاقة بين الطرفين، في العهد القاجاري في إيران.

* * *

حتى هنا نلاحظ تشابهاً، بـل تماثـلاً في دور كل من المؤسستين الدينيتين، في الدولة العثمانية وفي الدولة الصفوية والقاجارية. ومـع هذا فإن سؤالاً يثور على مستوى التاريـخ والنظرية معاً: ألم تكن هناك ثمة خصوصية للفقه الشيعي ـ الإمامي، تدخلت لتعديل هذه الصورة العلائقية بين السلطان والفقيه؟

نلاحظ أنه منذ بداية تبلور المشروع السلطاني الصفوي عبر العلاقة بين الشاه إسماعيل والفقيه نور الدين الكركي، بدأت تبرز آراء فقهية معارضة لما يطرحه الكركي من تبريرات فقهية لقيام سلطنة الشاه إسماعيل. صدر ذلك عن فقيه نجفي يدعى إبراهيم القطيفي... وما لبث هذا الموقف أن انتظم في تيار فقهي معارض لنشوء دولة زمنية تدّعي تطبيق الشريعة وفقاً لمذهب الإمامية الاثني عشرية.

واتخذت المعارضة أشكالاً عديدة من التعبيرات؛ نقرأ صفحاتٍ منها في أفكار الفلاسفة من ذوي النزعة الصوفية والعرفانية أمثال بهاء الدين العاملي والملاّ صدر الدين الشيرازي، وفي مناهـج الفقهاء «الأخباريين» الذين أخذوا على الأصوليين المجتهدين اجتهادهم في مسألة السلطة في زمن غيبة الإمام،

---

(١) يُروى أن الشيـخ جعفر النجفي، أحد كبار العلماء، فوّض حقه في نيابة الإمام للسلطان فتـح علي شاه، شرط أن يعين السلطان في الجيش عدداً من الوعاظ؛ قارن بفاضل رسول: «الدين والدولة وصراعات الشرعية»، مجلة الحوار، العدد ٦، ص ٥٨.

وحصروا مهمة الفقيه في نقل أخبار الرسول والأئمة دون زيادة أو نقصان.

إلا أن أبرز تعبير للمعارضة التي قامت في مواجهة المؤسسة الدينية السلطانية تمثل في محاولات إحياء دور المرجع ـ المجتهد في الزعامة الدينية والاجتماعية «للمذهب» أو «الطائفة». وهذه الفكرة تعود بجذورها إلى الفترة التأسيسية للمدرسة الأصولية الإمامية في العهد البويهي والتي تمثلت بفقهاء أمثال الكليني، والشيخ المفيد، والشريفين الرضي والمرتضى والشيخ الطوسي. أما في العهدين الصفوي والقاجاري، فقد تجدّدت فكرة المرجعية من خلال الجهد الذي بذلته أجيال متعاقبة من العلماء من أجل تأسيس مراكز علمية بعيدة عن أصفهان، مركز المؤسسة الدينية «الرسمية» وعاصمة الشاه. فكان ازدهار قم والنجف ثمرة لتلك الجهود المبذولة من قبل علماء لم ينتظموا في مراتب المؤسسة السلطانية، فبنوا جيلاً بعد جيل، وعبر تدرج صارم في سلم العلوم الدينية، والتزام بمعايير التقوى في الحياة اليومية ـ الاجتماعية، مواقع قيادية ينظر إليها المؤمنون الشيعة كـ «مراجع تقليد»، يعودون إليها في استفتاءاتهم المتعلقة بعباداتهم ومعاملاتهم والتزاماتهم المالية الشرعية كالزكاة والخمس[*].

وفي غضون القرن التاسع عشر، تأكدت أكثر فأكثر استقلالية المراكز العلمية الدينية البعيدة نسبياً عن أصفهان وطهران. فكانت قم تنمو مستقطبةً علماء كباراً لعب بعضهم في غضون القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، دور المرجعية للمذهب الشيعي الإمامي[١]. غير أن النجف هي

(*) سبق في مُلاحظةٍ بمقالة دوروتيا كرافولسكي بهذا العدد من المجلة إرجاع ولاية الفقيه إلى مطالع العصر القاجاري (التحرير).

(١) حسن الأمين: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مادة: قم، م٣، ص ٣٢٤.

التي قامت بدور الاستقطاب العلمي الكثيف والأوسع لطلبة العلم والمجتهدين. «إذ انفردت ـ كما يجمع معظم المؤرخين لها ـ بشيء لا مثيل له في أي بقعة من بقاع العالم. ذلك أن فيها دائماً مرجعاً أعلى للشيعة، هو في الأصل مجتهد من كبار المجتهدين أجمعت الكلمة على الإذعان لرئاسته ومرجعيته»(١)

وتحوّلت النجف بسبب هذا الاستقطاب إلى مركز ثقافي يعج بالأفكار والاتجاهات والأطروحات المختلفة التي يحملها طلّاب العلم والعلماء من أقطارهم المختلفة. وكان العصر بدوره يعجُّ بالمشكلات الثقافية والسياسية والتحدّيات الكبرى التي ولّدتها عملية الاحتكاك بالغرب فكراً وثقافةً ومؤسساتٍ.

ويبرز في حقل تقاطع العوامل التي ساهمت في إبراز دور المراجع الدينية في العمل السياسي، عاملان أساسيان:

أولاً: السيطرة الغربية والأجنبية التي بدأت بالتفاقم في غضون القرن التاسع عشر، والتي شكّلت خطراً على استقلال إيران واقتصادها المحلي. فمن جهة كانت روسية تطمح بالاستيلاء على أقسامٍ من الهضبة الإيرانية، ومن جهة أخرى، كانت بريطانيا ودول أوروبية أخرى تسعى للحصول على امتيازات واسعة في استثمار ثروات إيران واقتصادياتها. ولم يكن شاهات القاجار مؤهّلين أو مستعدين، بسبب تراكم ديون الدولة وتبعيتهم للسياسات الأجنبية، وضعف هذه الدولة وجيشها، أن يصدوا هجوماً روسياً، أو أن يقاوموا تغلغلاً اقتصادياً. وهذا ما أتاح للقيادات الدينية المستقلة في كلٍّ من قم والنجف أن تقوم بالدور البديل في هذا المجال.

(١) دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، مادة: النجف، م٣، ص ٤١٧.

ثانياً: لقد حاولت الأسرة القاجارية، على غرار سالفتها الصفوية، أن تحتوي العلماء في إطار علاقة مؤسسية تابعة (في الوظائف)، كما حاولت أن تتقرّب من بعض العلماء عن طريق التزاوج والمصاهرة. ولكن هذين الأسلوبين لم ينجحا في استتباع العلماء كلياً. فلقد استطاع الاتجاه الأصولي الاجتهادي في الفقه الشيعي ـ الإمامي أن يجدد نفسه، فيتجاوز الاتجاه الأصولي القديم الذي أضحى مرتهناً لسياسة الشاهات، كما يتجاوز الاتجاه الأخباري الذي دعا إلى حصر عمل الفقيه بنقل أخبار الرسول والأئمة، واعتزال الحياة السياسية. فمنذ مطلع القرن التاسع عشر وبفضل جهود الفقيه محمد باقر البهبهاني وتلامذته، فرضت المدرسة الأصولية الاجتهادية نفسها على توجهات الحوزات العلمية لدى الشيعة الإمامية[1]. ولم يكن الموقف الأصولي هذه المرّة متصالحاً مع الشاه أو تابعاً له كما كان الحال في حالتي الكركي والمجلسي في أيام الصفويين، بل نداً ومنافساً له، من خلال تأكيد وتكريس دور المجتهد كمرجع يتزعم حوزته العلمية المستقلة وله مقلدوه الكثر في أوساط الشعب.

وفي ظل هذين العاملين (عجز الدولة أمام تفاقم السيطرة الغربية)، وتعاظم دور المرجع ـ المجتهد في الحوزة والمجتمع)، كانت العلاقة بين الفقيه والسلطان تتشكل كجزء من علاقات المجتمع بالدولة، وكجزء، بالتالي، من أشكال التعبير التاريخي التي قدّمتها واقعات المرحلة التاريخية آنذاك. فمواجهة السيطرة الأجنبية، والتصدّي للاحتلال، ومسألة حل مشاكل تجار البازار والحرفيين الذين تضرروا من جراء الغزو الاقتصادي الغربي، وإصلاح مؤسسات الدولة. . . أمور شكّلت مع غيرها، الحقول التي جرت من خلالها وحولها أشكال الصراع الاجتماعي ـ السياسي وواقعاته وتكوّنت قوى هذا الصراع وتحالفاته. وقد لعب المجتهدون ـ المراجع في كل من قم

---

(١) محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، ص ٨٥ ـ ٨٩.

والنجف دوراً في واقعات هذه المرحلة التاريخية، والتي يمكن أن نذكر منها أحداثاً كالموقف من الغزو الروسي في منطقة القفقاز عام ١٨٢٦[1]، والموقف من مسألة امتياز التنباك في العام ١٨٩١[2]، والثورة الدستورية في الأعوام ١٩٠٥ ـ ١٩١١.

* * *

٣ ـ واللافت للنظر من خلال هذين النموذجين السلطانيين أن الثورة الدستورية في إيران تزامنت مع مراحل الإعداد للانقلاب الدستوري العثماني ١٩٠٨ ـ ١٩٠٩. وهذا التزامن يترجم حالة واحدة من حالات تطور الاجتماع السياسي الإسلامي المحكوم بعوامل أساسية واحدة داخلية وخارجية.

فالتحدّيات الخارجية كانت تتمثل بمشاريع الإمبرياليات الغربية التي كانت تعد أو تنفذ على امتداد مناطق العالم الإسلامي آنذاك. والتحديات الداخلية كانت تبرز في التساؤلات حول إمكانية التصدّي لهذه المشاريع وشروطها المحلية. ويبدو أن القوى الاجتماعية المعادية أو المعارضة لمشاريع السيطرة الغربية كانت تجمع أن حكم الاستبداد الفردي هو الذي يحول دون إمكانية المواجهة والتصدّي، وأن الشروط التي تسمح بمشاركة الأمة في قرار المواجهة والتعبئة لا تتوافر مع هذا الحكم. فلا بدّ من تقييد إرادة السلطان «بشروط» تَحدُّ من جوره، وتسمح لأفراد الأمة بالمشاركة في السلطة. فسُمّي الدستور الذي يحد من حكم الفرد «مشروطة».

ولم تكن مرجعية هذه المطالبة، عند الليبراليين المحليين، من مثقفين

---

(١) في عام ١٨٢٦، استسلم فتح علي شاه أمام زحف الجيش الروسي في القوقاز، «فبادر العلماء إلى تجاوزه وأعلنوا الجهاد وقادوه». قارن: فاضل رسول، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢) وهو الموقف الذي ارتبط بفتوى المرجع الميزرا محمد حسن الشيرازي بتحريم التنباك في إيران، وباستجابة الشعب من خلال إضرابه العام الذي أدّى إلى إلغاء الاتفاقية التي عقدها الشاه مع الشركة الإنكليزية.

جامعيين وضباط وبعض التجار، تثير لبساً. فالنظام الديمقراطي الغربي ومؤسسات الدولة الحديثة، شكّلا مرجعية واضحة للاقتباس والتبني. لكن هذا الوضوح بعينه كان يثير مشكلةً على مستوى علاقة الأمة (الجماعة) بالدولة (السلطان). فالأمة ليست نخباً معزولة ـ وعياً وأفكاراً ـ وإنما هي حالة إجماع وقبول أو اذعان، تطال فئات شعبية واسعة. وإذا كان أحد أسلحة السلطان أو الشاه، في خلق هذه الحالة وتكوينها تاريخياً هو السلاح الديني الذي تشكل في أجهزة ومؤسسات وفي فتاوى وأحكام واجتهادات، فإن «أهل المشروطة» في كلٍ من الدولة القاجارية والدولة العثمانية، قد لجأوا بدورهم إلى البرهنة على «لا إسلامية» هذا السلاح المبرر للاستبداد. كانت مراسلات السيد جمال الدين الأفغاني لمراجع النجف في العام ١٨٩١ وحضهم للوقوف في وجه الشاه، علامة من علامات «انتفاضة التتنباك» آنذاك، والتي أعطت نموذجاً لإمكانية مشاركة الأمة في العمل السياسي، ولفعالية القيادة الدينية في مواجهة القرار الفردي والسلاح الديني المضاد. وكانت شروحات عبد الرحمن الكواكبي لـ «طبائع الاستبداد» (١٩٠٠) تقدم صورة إسلامية معاصرة لما ينبغي أن يكون عليه الموقف الإسلامي في مواجهة ما يسميه «الاستبداد الديني». فلمّا قام انقلاب عام ١٩٠٨ وأعلن الدستور في العام ١٩٠٨ في الدولة العثمانية، وصولاً إلى برلمان أنقرة وإلغاء السلطنة... ولما فرض الدستور على الشاه في إيران في العام ١٩٠٦، ثم خاض الشعب الإيراني معركته ضد محاولة الارتداد على الدستور حتى عام ١٩١١، يبرز فقهاء في الطرفين يحملون سلاح الفقه لمواجهة السلاح الذي رفعته المؤسسات الدينية السلطانية ضد المطالبة الدستورية في حكم البلاد. ويُقدّم في سياق هذه المعركة كل من رشيد رضا في (الجانب العربي ـ العثماني)، وحسين نائيني (في الجانب العربي ـ الإيراني) محاولات للإجابة على الإشكال الذي أثاره التحدّي الداخلي: النهوض بالأمة عن طريق إشراكها بالحكم.

II

الدولة العثمانية وأفكار المصلحين

(مثال رشيد رضا)

شهدت الدولة العثمانية خلال القرنين الأخيرين من عمرها (القرن الثامن عشر والتاسع عشر) محاولات دائمة لإصلاح جهازها العسكري والإداري والمالي. وكانت أبرز هذه المحاولاتِ وأهمها في هذا المجال «التنظيمات» التي أخذت أوسع مداها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وبالرغم أن هذا الإصلاح «التنظيمي» قد طال شتى قطاعات الدولة ومؤسساتها، فإن المؤسسة الدينية «السلطانية» ظلّت بمنأى عن أي إصلاح، بل أن السلطان عبد الحميد الثاني، وقد حاول استخدام «السلاح الديني» في الدمج بين الدولة والأمة، بالغ في استخدام المؤسسة الدينية في عملية ضبط المجتمع واستتباعه فكرياً وسياسياً.

وفي ظل هذه العلاقة التي استقرت بين السلطان والمؤسسة الدينية، كان من الطبيعي أن تصدر أصوات الإصلاح والاعتراض عن أشخاص نشأوا خارج أطر هذه المؤسسة، ومن خلال الاصطدام بالسلطات المستبدة والجائرة، وعبر الاستجابة لتحدّيات التجربة الغربية التي تم الاطلاع عليها بأشكالٍ شتى، بدءاً من صدمة العنف التي أدّت إلى وعي هول الكارثة مع حملة نابليون، إلى المشاهدة والمقارنة بين حال وحال، إلى السلعة والمدرسة والجامعة والكتاب في إطار عملية الاحتكاك الثقافي.

يقول رشيد رضا معللاً أسباب الصحوة التي دفعت بالمسلمين إلى قراءةٍ جديدة للإسلام، من خلال مناقشته لقارىء يعتقد أن الشورى ومبادىء الإصلاح هي أصل من أصول الدين ولا دخل لأوروبا به: «لا تقل أيها المسلم أن هذا الحكم أصل من أصول ديننا، فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الرّاشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال

الغربيين! فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء النّاس لما فكّرت أنت وأمثالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الأستانة وفي مصر ومراكش وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية ويُعدُّ من كبار أعوانها... إنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك... ومع هذا كله، أقول إننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الحكيم»[١].

ولعلّ ما كتبه عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤-١٩٠٢) في وصف أحوال الاستبداد في العالم الإسلامي، ونتائج هذا الاستبداد على الدين والسلوك والسياسة والأخلاق، وعلى أحوال «المعممين»، يقدّم صورةً عن حالة الاجتماع السياسي والديني الممتنع عن الإصلاح عبر المحاولات الجزئية التي جرّبها كلٌ من السيد جمال الدين عبر التحريض والإثارة، أو الشيخ محمد عبده عبر التقرّب من الحاكم وإقناعه. يقول: «إن الاستبداد محفوف بأنواع القوّات التي فيها قوة الإرهاب بالعظمة وقوة الجند، ولا سيما إذا كان الجند غريب الجنس، وقوة المال وقوة الألفة على القسوة، وقوة رجال الدين، وقوة أهل الثروات، وقوة الأنصار من الأجانب. فهذه القوات تجعل الاستبداد كالسيف لا يقابل بعصا الفكر العام الذي هو في أول نشأته يكون أشبه بغوغاء. ومن طبع الفكر العام أنه إذا فاز في سنة يغور في سنة، وإذا فاز في يوم يغور في يوم. بناءً عليه يلزم لمقاومة تلك القوات الهائلة مقابلتها بما يفعله الثبات والعناد المصحوبان بالحزم والإقدام»[٢].

---

(١) رشيد رضا، المنار، مجلد ١٠، ج ٤ حزيران ١٩٠٧ مقالة بعنوان: «منافع الأوروبيين ومضارهم» ص ٢٨٣-٢٨٤.

(٢) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ص ٢٢٥.

لا شك أن نصوص الكواكبي المبثوثة في «طبائع الاستبداد» «وأم القرى» تنمُّ عن تجربة حية «لمسلم عربي» كما كان يقول، كتمها في حلب خلال ثلاثين عاماً، أيام كان موظفاً في الإدارة العثمانية، ثم عبّر عنها في مصر، تعبيراً توخّى منه تصور حلّ لمشكلات فعليه تمخضت عنها أوضاع المجتمع والدولة في أواخر القرن التاسع عشر.

وإننا لنلاحظ في نظرية الكواكبي صياغة توليفية لعدد من العناصر الموروثة والمستجِدَّة في التجربة السياسية «الإسلامية»، كما يسميها هو تمييزاً لها عن الإسلام كدين، توليفاً نقرأ صياغته في التوفيق بين مؤسسة الخلافة وقيام الدول والسلطنات في الأقاليم ولدى الأقوام الإسلامية، وفي التوفبق بين الإسلامية والعروبية، وبين الأمة الإسلامية والأوطان، وأخيراً بين الشورى من جهة ودور الفقيه والسلطان من جهة أخرى.

يقول الكواكبي في المسألة الأخيرة على لسان «الأمير العربي» في «أم القرى»: «أما وظائف الشورى العامة فيقتضي ألا تخرج عن تمحيص أمهات المسائل الدينية التي لها تعلق في سياسة الأمة وتأثير قوي في أخلاقها ونشاطها، وذلك مثل: فتح باب النظر والاجتهاد تمحيصاً للشريعة، وتيسيراً للدين، وسد أبواب الحروب والغارات والاسترقاق اتباعاً لمقتضيات الحكمة الزمانية، وكفتح أبواب حق الطاعة للحكومات العادلة، والاستفادة من إرشاداتها وإن كانت غير مسلمة، وسد أبواب الانقياد المطلق ولو لمثل عمر بن الخطّاب رضي الله عنه»[1].

* * *

لكن ما كان يعلنه الكواكبي في مصر حول دور الشورى ووظيفة الفقيه في «فتح باب النظر والاجتهاد تمحيصاً للشريعة..»، كان مجرد شبهته في

(١) الكواكبي، أم القرى، ص ٣٦٥.

الولايات الخاضعة للسلطان العثماني يدعو لملاحقة أصحابه وسجنهم. فقبل انتقال الكواكبي إلى مصر بحوالي خمس سنوات، حصلت في دمشق حادثة أطلق عليها يومذاك «حادثة المجتهدين» (١٣١٣هـ / ١٨٨٥م). وخلاصتها أن جماعة من علماء دمشق اتفقوا فيما بينهم على اجتماعات أسبوعية تعقد عند أحدهم دورياً. ويتم فيها التباحث في كتاب أو مسألة. وقد اتفق أن اجتمعوا مرتين، وانكشف أمرهم عبر قدوم اثنين من الوجهاء عليهم «ممن يفسدون في الأرض» على حد تعبير جمال الدين القاسمي. وكان المجتمعون قد بدأوا بمذاكرة كتاب «كشف الغمة عن الأمة» للشيخ عبد الوهّاب الشعراني. وما لبث أن فشا أمر الاجتماع وانتشر ولقبوه «جمعية المجتهدين». وأحيل العلماء إلى مجلس محكمة شرعية على رأسه قاضي الولاية، وأعضاؤه المفتي والمفتشون. وكانت التهمة الموجهة إلى جماعة العلماء هي تهمة «الاجتهاد». ومن خلال الاستجواب الذي ذكره جمال الدين القاسمي في مذكراته ـ وكان أحد أبرز المعتقلين ـ نستنتج أن المفتي كان يتذرع لإلصاق التهمة بهم بقراءتهم لأحد كتب التفسير والحديث، و«تشنيعهم على الحيل الفقهية»، «**وبقولهم إن الخلافة أصبحت ملكاً عضوضاً**». وفي نهاية المحكمة يطلب المفتي من العلماء: **«ما لكم ولقراءة الحديث؟! إنه يلزم قراءة الكتب الفقهية والحجر على الكتب الحديثية والتفسيرية»**. ويكشف جمال الدين القاسمي هدف أجهزة السلطان من افتعال هذه الحادثة فيقول: «وكان بودهم أن يقرَّ أحدنا بصريح الاجتهاد أو أن يزل واحد فيلحقه الحمق منهم والفساد، فيبلغوا مآربهم من نفينا من الشام..»[1].

* * *

(١) والجدير بالذكر، أن هذه الجماعة من العلماء الدمشقيين ضمَّت: الشيخ عبد الرزّاق البيطار، الشيخ سليم سمارة، الشيخ بدر الدين المغربي، الشيخ توفيق الأيوبي، الشيخ أمين السفرجلاني، الشيخ مصطفى الحلّاق، الشيخ جمال الدين القاسمي. =

لم يكن إقفال باب الاجتهاد ومنعه جديداً آنذاك. ولكن الجديد هو ما استتبعه هذا الإقفال والمنع من تدابير وإجراءات استبدادية طالت مجال القراءة لكتبٍ كانت بالأمس من الكتب الحديثية المعتمدة في الثقافة السنية التقليدية. فعبد الوهاب الشعراني (٩٩٣هـ / ١٥٦٥م) فقيه شافعي، عاصر المرحلة الأولى من الحكم العثماني لبلاد العرب (مرحلة السلطان سليم والسلطان سليمان)، وهو أصولي ومحدّث وصوفي، حاول التوفيق في دفاعه عن ابن عربي بين الشريعة والحقيقة الصوفية. ويأتي حَظْرُ قراءته على لسان مفتي ولاية سورية في أواخر القرن التاسع عشر ـ وكما يبدو من سياق الاستجواب في المحاكمة ـ تعبيراً عن حذرٍ سلطاني من أصولية فقهية، قد تدفع القارىء المتمعن، إلى استخلاص نتائج قد لا تندرج في الأحكام الجاهزة في الفقه المطبق، وتعبيراً أيضاً عن حذرٍ من صوفية منفتحة على تأملات قد تخرج النص والممارسة الذاتية من قفص الطقس الشعبي المنضبط في قوالب تقديس الولي الوسيط والسلطان ـ ظل الله ـ إلى رحاب التأمل والتفكر بإله عادل ورحيم، ووجود ينبغي أن يكون صورةً عن عدل الله ورحمته وحبه.

* * *

وكان لتجربة رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م)، قبل مغادرته طرابلس ـ الشام إلى مصر عام (١٨٩٧) مع المؤسسة الدينية العثمانية أثر بالغ في توجيه فكره نحو الإصلاح الإسلامي الذي حملته مجلة المنار فيما بعد. لقد تربّى رشيد رضا في جو صوفي، وتأثّر بأفكار الصوفية عبر قراءته لكتب المتصوفة القدامى، وخاصة كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي ـ لكن

= ولمزيد من التفاصيل راجع: جمال الدين القاسمي (مذكرات)، تقديم ودراسة ظافر القاسمي، دمشق ١٩٦٥، ص ٥١.

مشاهدته لإحدى حلقات المولوية في طرابلس، جعلته ينفر من أهل الطرق ويعتبر بعض أعمالهم في الرقص واللحن «منكراً». وهو يروي في يومياته أنه شاهد حلقةً لدراويش المولوية «كان يرقص فيها غلمان يرتدون غلائل بيضاً... يدورون دوراناً فنياً سريعاً... ويمرون واحداً بعد آخر أمام شيخهم فيركعون له...». فلم يكن منه إلا وقام يعظ الحاضرين قائلاً: «هذا منكر لا يجوز النظر إليه ولا السكوت عليه، لأنه إقرار له، وأنه يصدق على مقترفيه قول الله تعالى: ﴿اتخذوا دينهم هزواً ولعباً﴾. وإني قد أدّيت الواجب علي فاخرجوا رحمكم الله...»[1].

هذا الموقف الذي سيثير لغطاً في أجواء طرابلس، كما يحدِّث رشيد رضا في سيرته، سيتطور ليطرح على صاحبه، ولا سيما بعد اطّلاعه على أعدادٍ من العروة الوثقى وتأثره بأفكارها وأطروحاتها مهمات أوسع في عملية التصدي لإصلاح حال المسلمين. والمولوية التي تصدّى لها في طرابلس لم تكن إلا إحدى الطرق المنتشرة في البلاد والتي تنتظم مع غيرها في شبكة الولاء للسلطان وتحظى بحمايته وحماية شيخ الإسلام أبي الهدى الصيّادي. وكان هذا الأخير ينتمي إلى الطريقة الرفاعية، وينشر كتباً يبث فيها أفكاراً حول «مآثر» هذه الطريقة ويوظفها في تثبيت جاهه السياسي في السلطنة العثمانية. فيبادر رشيد رضا ـ قبل رحيله إلى مصر ـ ليردّ على كتابات أبي الهدى في مخطوطة لم يتمكن من نشرها بعنوان **«كتاب الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية»**. ولعلّ النقطة المركزية التي يثيرها رد رشيد رضا هي مسألة الكرامات «وما دخل من بابها على الأمة من خرافات». وهو بهذا الطرح الذي يتوخى منه كما يقول «تحقيق الإصلاح الديني» يطرق باباً سياسياً لم يكن بعد قد أدرك أهميته وخطورته في مواجهة أشكال الولاء السياسي للسلطان،

---

(١) من سيرته، منشورة في: شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، دمشق ١٩٣٦، ص ٩٥.

إلا بعد لجوئه إلى مصر وتحرك أبي الهدى الصيّادي عبر جواسيسه لتخريب مكتبته في القلمون وملاحقة مكتب مجلته «المنار» في مصر.

ومن خلال هذه البداية، يتضح أن مادة الموقف من مسألة السياسة والدين كانت تتهيأ في وعي رشيد رضا من خلال احتكاكه بالمظاهر الاجتماعية ـ الدينية التي كان يدعمها السلطان ومعه المؤسسة الدينية العثمانية الرسمية.

وينصرف رشيد رضا في السنوات الأولى من تجربته في «المنار» وتحت تأثير أستاذه محمد عبده، للكتابة في الإصلاح الديني والاجتماعي دون التطرق إلى السياسة المباشرة. ولكن، بعد وفاة الأستاذ الإمام (١٩٠٥) تجذبه السياسة جذباً كلياً فيخوض غمار العمل السياسي المباشر، ومجال الكتابة السياسية الحدثية والسجالية. وتقدم المرحلة التاريخية التي عاصرها رشيد رضا في الربع الأول من القرن العشرين تتابعاً سريعاً ومفاجئاً لأحداث مصيرية كبرى، يمكن أن نميز فيها محطات ثلاث نقرأ على صفحاتها هم فقيه مشبع بالثقافة الإسلامية التقليدية ويجتهد في البحث عن مشروع دولة إسلامية قوية وعادلة في ظروف تاريخية يقدّم فيها التمدن الأوروبي نموذجاً للدولة الديمقراطية التي تستحضر في ذاكرة الفقيه دولة الشورى في الإسلام. والمحطات الثلاث هي:

أولاً: مرحلة ١٩٠٥ـ١٩١٤، حيث يبرز العمل السياسي العثماني متمركزاً حول المطالبة بتطبيق الدستور. وتشكل تنظيمات «تركيا الفتاة» ذات المنطلقات الأيديولوجية الليبرالية الإطار الجامع لاتجاهات المعارضة العثمانية الموجهة ضد الحكم الفردي. وفي هذا الإطار الواسع يؤسس رشيد رضا «جمعية الشورى العثمانية»، ويخوض النضال جنباً إلى جنب مع الأتراك الليبراليين حتى قيام الانقلاب الدستوري في العام ١٩٠٨، فيجند الفقيه قلمه

ومجلته من أجل إنجاح سياسة جمعية الاتحاد والترقي في انتخابات «مجلس المبعوثان»، ويرى في ترسخ الديمقراطية في الدولة العثمانية حلًّا لمشكلة القوميات وتعايشها ولمسألة مشاركة الأمة في السلطة ورقابتها على الحكومة، إذ يقول: «. . . يجب أن يكون الأساس الذي نبني عليه في حاضرنا ومستقبلنا الإخلاص لدولتنا والاتحاد بالترك وسائر العناصر العثمانية، ما دامت هذه العناصر متحدة بالدولة مخلصة لها، وأن نكون الآن من **أشد الأعوان لجمعية الاتحاد والترقي على بث روح الدستور في جميع الطبقات ورقباء على الحكومة في سيرها وأعمالها حتى ترسخ فيها الديمقراطية وتسير بعد اجتماع المبعوثان على الأصول الدستورية**»[١].

المرحلة الثانية ١٩١٥-١٩١٩: حيث يبرز العمل العربي بديلاً للعمل العثماني، خاصة بعد أن يئس رشيد رضا من إقناع «الاتحاديين» الأتراك بفائدة التساوي في الدولة ما بين القوميات ولا سيما بين الأتراك والعرب، فينضم رشيد رضا إلى الثورة العربية التي قادها الشريف حسين وأبناؤه ونراه يعمل في صفوف الحركة العربية المشرقية. وحتى في هذه الحالة، يبقى موضوع الاستقلال عن الأتراك ـ بالنسبة لرشيد رضا ـ مرتبطاً بمسألة الأمانة التاريخية للإسلام: حمايته وإنشاء دولته. فإذا كان «الاتحاديون الملاحدة» (على حد قوله)، قد خانوا الإسلام ونكّلوا بالعرب، ولم يعد بالإمكان الرهان عليهم. فإن مشروع الشريف حسين يقدّم لرشيد رضا عام ١٩١٦ إمكانية المشروع البديل في حال سقوط الدولة العثمانية: «الاحتياط لما يجب إذا سقطت الدولة». يقول في خطبته في منى في عيد الأضحى، وكان الشريف حسين قد أعلن آنذاك الثورة واستقلال الحجاز عن الدولة: «لكن العمل لإنقاذ الدولة نفسها من الخطر قد أصبح فوق طاقته وطاقة غيره فرأى أن يبدأ بالمستطاع،

---

(١) المنار، مجلد ١١، جزء ١٢، ٢٢ يناير (كانون الثاني) ١٩٠٩، ص ٩٣٧-٩٣٨.

وهو إنقاذ الحجاز مطلع الإسلام ومشرق نوره مما نزل به من البلاء والشقاء، ثم إنقاذ غيره مما يمكن إنقاذه من البلاد العربية، ليكون ذلك بيئة لحفظ الاستقلال الإسلامي وعدم زواله مما يخشى ويتوقع أن يحل بالدولة العثمانية والعياذ بالله تعالى»[1].

المرحلة الثالثة ١٩٢٠ ـ ١٩٢٦: وتتميز بالعودة إلى الرهان على المركز العثماني، أو أي مركز إسلامي قوي آخر، يمكن أن ينشىء دولة قوية للمسلمين من ضمن المفهوم الفقهي: «سلطنة الضرورة».

لقد صدم رشيد رضا في نهاية الحرب العالمية بمواقف الدول الغربية جميعها، ولا سيما بعد انكشاف المعاهدات السرية المختلفة ووعد بلفور، وتنبهه إلى عجز الحركة العربية التي تشرذمت إلى دول قطرية منتدَبة، فشد انتباهه بعد عام ١٩٢٠ مركزان مستقلان، يتشكل في كل منهما مشروع لدولة قوية: الحجاز حيث برز مشروع عبد العزيز بن سعود مرتكزاً إلى عصبية ودعوة، وتركيا حيث برزت حركة مصطفى كمال (أتاتورك) مشروعاً تحريرياً حاملاً لوعود وآمال، في وقت استسلم فيه السلطان العثماني للحلفاء المحتلين في استامبول فسقطت شرعيته كسلطان مسلم.

وفي هذا السياق، تصدر عن رشيد رضا ـ الفقيه (١٩٢٢ ـ ١٩٢٣)، سلسلة من المقالات[2] والمواقف التي تدور حول صيغة الدولة التي يمكن أن تكون بديلاً للسلطنة العثمانية المنتهية. وهو في محاولته، يوجد مبرراً شرعياً لإسقاط مصطفى كمال للسلطنة وإلغائها (قبل معاهدة لوزان في العام ١٩٢٣). والمبرر هو «أن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير، عند

---

(١) المنار، المجلد ٢٠، جزء ٦، ١١ فبراير (شباط) ١٩١٨، ص ٢٨٥.

(٢) جمع رشيد رضا هذه المقالات في كتاب «الخلافة أو الإمامة العظمى»، مصر، المنار، ١٩٢٣.

الضرورة تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى. ومقتضاه أنه يجب السعي دائماً لإزالتها عند الإمكان. ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها، ولا أن تجعل كالكرة بين المتغلبين يتقاذفونها ويتلقونها»[١].

ويقارن رشيد رضا بين إسقاط الملك المستبد في الغرب وإسقاط السلطان العثماني في تركيا، فيعتبر أن مرجعية هذا الإسقاط تكمن «بالاستنارة بالعلم الاجتماعي»، فيقول: «ألم تر إلى من استناروا بالعلم الاجتماعي ـ من الأمم ـ كيف هبوا لإسقاط حكوماتها الجائرة وملوكها المستبدين، وكان آخر من فعل ذلك، الشعب التركي، ولكنه أسقط نوعاً من التغلب بنوع آخر عسى أن يكون خيراً منه، وإنما فعله تقليداً لتلك الأمم الأبية، إذ كان جماهير علماء الترك والهند ومصر وغيرها من الأقطار يوجبون عليه طاعة خلفاء وسلاطين بني عثمان، ما داموا لا يظهرون الكفر والردة على الإسلام، مهما يكن في طاعتهم من الظلم والفساد وخراب البلاد وإرهاق العباد، عملاً بالمعتمد عند الفقهاء بغير نظرٍ ولا اجتهاد»[٢].

ويرى رشيد رضا أساساً شرعياً لتلك «الاستنارة بالعلم الاجتماعي» القائمة على «تقليد الأمم الأوروبية» فيقول: «إن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والإنكار على أهله بالفعل، وإزالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال، إذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك هي الرّاجحة والمفسدة هي المرجوحة. ومنه إزالة شكل السلطة الشخصية الاستبدادية كإزالة الترك لسلطة آل عثمان منهم. فقد كانوا على ادعائهم الخلافة الإسلامية جائرين، جارين في أكثر أحكامهم على ما يسمى في عرف أهل هذا العصر بالملكية المطلقة. فلذلك بدأ الترك بتقييدهم بالقانون الأساسي تقليداً لأمم

---

(١) رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى**، ص ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

أوروبة، وسبب ذلك جهل الذين قاموا بهذا الأمر بأحكام الشرع الإسلامي كمدحت باشا وإخوانه، ثم قام الكماليون بإسقاط هذه الدولة ورفض السلطة الشخصية بجملتها وتفصيلها»[١].

ويذهب رشيد رضا في حديثه عن شروط تشكل جماعة أهل الحل والعقد، فيرى أنه يستحيل أن تتكون هذه الأخيرة في البلدان الخاضعة للأجنبي كمصر والعراق والهند وبلاد الشام. ويرى بادرة أمل في نواةٍ لأهل الحل والربط من خلال الجمعية الوطنية في أنقرة التي قامت في سياق الثورة التحريرية التي قام بها مصطفى كمال. فيقول: «قد صار أهل الجمعية الوطنية في أنقرة أصحاب الحل والعقد بالفعل، وأما البلاد المقهورة بالاحتلال الأجنبي كمصر والهند، فلا مجال فيها لمثل ما فعل الترك»[٢].

وأما هيئات العلماء الموجودة هنا وهناك في العالم الإسلامي، فيسميها رشيد رضا «بالجماعات القديمة». وهؤلاء في رأيه مبعدون عن مراكز القرار، وليس لهم أي وزن في الحكومات الجديدة. وقد «أضاعوا بسبب انكماشهم في زوايا المساجد» وبعدهم عن مجابهة مشاكل العصر «حقهم من الحل والعقد» في زعامة الأمة. بل أكثر من ذلك، إن العديد منهم قد تحوّل إلى ما يسميه رشيد رضا «حزب حشوية الفقهاء والجامدين» الذين يأخذ عليهم تعلقهم في مسألة البيعة للسلطان حتى ولو كان عاجزاً أو مستبداً. وعندما يتساءل رشيد رضا عن سبب استبداد السلطان ـ الخليفة عبد الحميد، وعجز عبد المجيد الذي قبع مغلوباً في قفصه أمام طلعت وناظم، يجيب «أليس لعجز هؤلاء الشيوخ وأعوانهم عن إدارة أمور الدولة، وعن إظهار كفاية الشريعة وعن إثبات أصول الاعتقاد؟ أليسوا لأنهم غير متصفين بما اشترطه أئمة الشرع

(١) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٩.

في أهل الحل والعقد من العلم والسياسة والكفاية والكفاءة»[١].

وهو، تأسيساً على ذلك، ينبّه إلى محاذير حماسة علماء الهند والقائلين قولهم، لتعلقهم بمسألة البيعة للسلطان العثماني، ولو كان السلطان مستبداً وعاجزاً. فيقول: «إن جعل حكام الضرورة في خلافة التغلب أصلاً ثابتاً دائماً هو الذي هدم بناء الإمامة، وذهب بسلطة الأمة المعبّر عنها بالجماعة». وهو ينبّه أيضاً إلى أن هذا التعلّق يؤدي في الظرف الرّاهن، إلى إرضائهم بالخلافة الروحية (بعد أن فصل مصطفى كمال السلطنة عن الخلافة)، «فتشترط الحكومة على من تسميه خليفةً، أن يفوّض إليها أمر الأحكام كلها»[٢].

وهو، إذ لا يوافق على هذا الحل الذي يرتئيه «حزب المتفرنجين» كما يقول، والذي يلتقي مع أهل القول بـ«إمامة الضرورة» من «الفقهاء الجامدين»، يبقى مؤملاً في أن يعود مصطفى كمال إلى الإسلام، ويرجّح أن تكون «الخلافة في بلاد الترك». ويُفنِّد هذه المرجحات، فإذا هي: وسطية الأتراك بين التقليد وحضارة الغرب، حزم الحكومة التركية وشجاعتها، أهليتها على الأخذ بوسائل الحرب والثروة والعمران[٣].

والواقع أن رشيد رضا يحاول خلال هذه الفترة التي سبقت قانون إلغاء الخلافة، وإعلان علمانية الدولة ابتداءً من آذار ١٩٢٤، أن يوظف أملاً ولو كان ضعيفاً، كما يقول، في احتمال عودة مصطفى كمال إلى الإسلام والانطلاق من الإنجاز الذي حققه هذا الأخير في استقلال تركية[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٦.
(٤) راجع رسالته إلى صديقه شكيب أرسلان في: اخاء أربعين سنة، ص ٣١٤ ـ ٣٢٠.

ولم يدم الانتظار طويلاً، فقد «نجح» مؤتمر لوزان الذي اعترف بالدولة القومية التركية وفقاً للحدود التي رسمها مجلس أنقرة، وتخلّى مصطفى كمال عن العثمانية والإسلامية معاً، ليطلق مشروع دولة لا تبحث عن شرعيتها ومشروعيتها في مبررات الفقه الإسلامي، بل على العكس في أمر واقع سادت فيه الحضارة الغربية الحديثة وغلب فيه أنموذجها «الوحيد» في الاقتصاد والثقافة والسياسة.

ويتساءل الفقهاء المسلمون المعاصرون على اختلاف مواقعهم واتجاهاتهم عن مصير الخلافة؟ ويتداعى المهتمون بالأمر من فقهاء وسياسيين إلى عقد مؤتمرات حول المسألة. فينعقد مؤتمر القاهرة بناء على دعوة من هيئة كبار العلماء في مصر في أيار سنة ١٩٢٦. ويخرج المؤتمر بموقف خلاصته تأجيل البت في مسألة الخلافة: «إن الخلافة الشرعية المستجمعة لشروطها المبينة في تقرير اللجنة العلمية والتي من أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين، وتنفيذ أحكام الشريعة الغرّاء فيها لا يمكن تحققها بالنسبة إلى الحالة التي عليها المسلمون الآن». أما عن هذه الحالة فيلاحظ المؤتمرون: «أن الخلافة الشرعية بمعناها الحقيقي، إنما قامت على ما كان للمسلمين في الصدر الأول من وحدة الكلمة واجتماع الممالك، مما جعل الإسلام كتلة واحدة يأتمر بأمر واحد ويخضع لنظام واحد... أما وقد تناثر عقد هذا الاجتماع وأصبحت ممالكه واضحة متفرقة بعضها عن بعض في حكوماتها وإدارتها وسياستها، وكثير من بنيها تملكته نزعة قومية تأبى على أحدهم أن يكون تابعاً للآخر، فضلاً عن أن يرضخ لحكم غيره ويدخله في شؤون العامة فمن الصعب تحققها الآن». وتقترح لجنة المؤتمر «أن الحل الوحيد لهذه المعضلة أن تتضافر الشعوب الإسلامية على تنظيم عقد مؤتمرات بالتوالي في البلاد الإسلامية المختلفة لتبادل الآراء بين أعضائها من وقتٍ إلى

آخر حتى يتيسَّر لهم مع الزمن تقرير أمر الخلافة على وجه يتفق مع مصلحة المسلمين»[١].

وتتوالى المؤتمرات الإسلامية، ويصبح التأجيل أمراً واقعاً، وكذلك بناء الدول الجديدة في العالمين العربي والإسلامي. أما الفقيه رشيد رضا الذي ظلَّ يعلّق أملاً ما على العمل الإسلامي، فإنه يعود إلى صيغة «حزب الإصلاح الإسلامي» الذي يقترحه على المؤتمرين فيقول: «ولا أعني بالأمل أن يتفق أعضاء المؤتمر على نصب إمام ترضاه الشعوب الإسلامية كلها أو أكثرها، بل أكبر الأمل عندي وضع نظام يُدعى إليه». هذا النظام هوجزء من برنامج حزب الإصلاح الذي كان قد اقترح إنشاءه بتأثير أفكار محمد عبده التربوية، والذي ينبغي أن يضم من جمع بين «فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامي وكنه الحضارة الأوروبية». ويمكن أن يتجسّد هذا النظام وفقاً لاقتراحه: «بمدرسة المجتهدين»[٢]. أما على صعيد الترجمة السياسية لهذا الفكر، فقد تجلّت في أقطار العالم الإسلامي بين الحربين، بصيغ شتى من التوفيقية التي انعقدت بين الإصلاحية الإسلامية والليبرالية الغربية.

III

الدولة القاجارية والإصلاح الدستوري

(مثال حسين نائيني)

منذ منتصف القرن التاسع عشر، كان الوضع الداخلي في إيران، يسير متسارعاً نحو الانهيار. فسياسة السيطرة والتزاحم الأجنبيين، وعجز وفساد الإدارة الحاكمة، وطغيان الأسرة القاجارية، والارتهان السياسي والاقتصادي للسياسات الأوروبية، شكّلت جميعها عوامل هذا الانهيار المتسارع.

---

(١) مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية، المنار، مجلد ٢٧، جزء ٥، ص ٣٧٠ ــ ٣٧٦.

(٢) من رسائل رشيد رضا إلى شكيب أرسلان، في: إخاء أربعين سنة، ص ٣٣٥.

وبالمقابل، أدّت الأزمة السياسية والاقتصادية الناتجة عن جملة هذه العوامل، إلى حركة واسعة من الاحتجاج والرفض. كانت مقدّماتها قد بدأت مع مظاهرات الاحتجاج على امتياز التنباك في العام ١٨٩١، ثم تلتها عملية اغتيال الشاه في العام ١٨٩٦...

وقد حاولت قوى اجتماعية عديدة أن تقود هذا التحرك الشعبي: فهناك النخب المثقفة ذات المنزع الديمقراطي والليبرالي، والتي كانت مشبعة بثقافة غربية، وتطمح أن تبني لإيران مؤسسات دولة حديثة تقوم على مبادىء الحرية، والقانون وسيادة الشعب والتقدم الاقتصادي والاجتماعي. وهناك قوة تجار البازار الذين شكلوا قوة سياسية أساسية بفضل موقعهم الحاسم في شبكة التوزيع وحركة التجارة في البلاد. وكان سلاحهم الفاعل هو إضراب السوق الذي يمكن أن يشل الحياة الاقتصادية في البلاد. فضلاً عن وسائلهم المالية المتاحة في دعم الحركات المطلبية الشعبية. وكان هؤلاء على صلة وثيقة بالعلماء. غير أن هاتين القوتين (النخب المثقفة وتجار البازار) لا تستطيعان التحرّك دون القوة الأساسية الفاعلة في التأثير على الشعب، وهي قوة المراجع الدينية التي يرتبط بها الناس على مستوى علاقة عامة «المقلِّدين» بمجتهدي التقليد. فما كان موقف هؤلاء؟.

إن فئةً من صغار علماء الدين نشطت بصورة مبكِّرة في التهيئة للثورة الدستورية؛ فقد جمعت هذه الفئة بين الثقافة الدينية وبعضٍ من الثقافة الحديثة، وأسست منذ عام ١٩٠٢ «مجلساً للثورة». وبرز من هذه الفئة المرزا نصر الله المعروف بـ«ملك المتكلمين» (خطيب الثورة)، والسيد جمال الدين الواعظ. وكان هؤلاء، وإن عملوا خارج إطار الحوزات الدينية، على علاقة بكبار العلماء فيها، للاستفادة من نفوذهم الشعبي[1].

(١) فاضل رسول، مرجع سابق، ص ٦١.

وأمّا بالنسبة لكبار العلماء، فإنه ينبغي التمييز بين علماء المؤسسة الدينية (الرسمية) المعينين من قبل الشاه، وبين علماء الحوزات العلمية في قم والنجف وغيرهما. فالمؤسسة التي ضمَّت شيوخ الإسلام وأئمة الجمعة وقفت ضد الحركة الدستورية وأيّدت الشاه في كل شيء، حتى أن بعضهم أصدر «أحكام التكفير والتفسيق» ضد المطالبين بالدستور[1]. أما في الحوزات المستقلة فقد انقسمت المراجع بين مؤيد للحركة الدستورية وبين مؤيد للشاه. ومن النجف، جاء الدعم الأساسي للثورة والدفاع «الشرعي» عن المطالبة الدستورية عبر مراجع تقليد، أبرزهم الملا كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني، وعبر مجموعة من العلماء في مقدمتهم حسين نائيني. ذلك أن محمد علي شاه الذي ارتد على الدستور الذي فرضته الحركة الشعبية على والده مظفر الدين، لجأ إلى تقديم صيغة دستورية مشوهة وإلى تعطيل المجلس التشريعي المنتخب. فكانت فتوى المرجع كاظم الخراساني التي تقول: «إن الإقدام على مقاومة المجلس التشريعي، يكون بمثابة الإقدام على مقاومة أحكام الدين الحنيف، فواجب المسلمين أن يقفوا حائلاً دون أية حركة ضد المجلس»[2].

وفي خضم هذه المعركة التي انتظمت فيها المراجع والعلماء وانقسمت فيها الحوزات والمؤسسات الدينية الشيعية، بين مؤيد للشاه، أي للحكم السلطاني، وبين مؤيد «للمشروطة»، أي للحكم الدستوري، ظهرت أدبيات فقهية تعكس من جانب الفقهاء الدستوريين غنى فكرياً تجديدياً في الفقه. ويقدّم كتاب حسين نائيني «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»[3] مساهمة أساسية في السجال الدائر بين الفريقين.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٢.

(٢) حسن الأسدي، ثورة النجف، ص ٦٩.

(٣) صدر الكتاب بالفارسية في العام ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م. ثم جُدِّدت طباعته في العام ١٩٥٥ =

يُقدِّم النائيني(توفي ١٣٣٥هـ/١٩٣٦م) دفاعاً عن مبدأ الممارسة السياسية الدستورية، من وجهة نظر إسلامية، فيرى أن الممارسة الدستورية هي مشاركة أفراد الأمة في القرار والولاية «ومساواتهم ـ على حد قوله ـ مع شخص السلطان في جميع نوعيات المملكة من المالية وغير المالية»، كما أنه حق للأمة في المحاسبة والمراقبة وتحديد مسؤولية الموظفين[١].

ويستشهد النائيني بموقف الأمة حيال الخليفة عمر بن الخطاب، عندما رقي هذا الأخير المنبر يستنفر الناس للجهاد. فأجابوه «لا سمعاً ولا طاعة»، لأنه كان عليه ثوب يمان يستر جميع بدنه، مع أن حصة كل واحد من المسلمين من تلك البرود اليمانية لم تكن كافية لستر جميع بدنه... وما استطاع عمر أن يدفع اعتراضهم إلا بعد أن أثبت لهم أن عبد الله (ابنه) هو الذي وهبه حصته من تلك البرود. كما يستشهد النائيني بموقف الأمة في «جواب الكلمة الامتحانية الصادرة عنه: لنقومنّك بالسيف»، وهو الجواب الذي أفرح الخليفة عمر «لرؤيته هذه الدرجة من استقامة الأمة»[٢].

أما اعتياد الأمة على الاستبداد والخضوع، فقد جاء في رأيه «بعد استيلاء معاوية وبني العاص وتبدل هاتيك الأصول والفروع المذكورة بأضدادها، وانقلاب السلطنة الإسلامية في مدة ابتلاء سائر الملل الأجنبية بمثل المأسورية والمقهورية المبتلين نحن بها الآن»[٣].

= على أثر حركة مصدق. وحققه السيد محمود طالقاني. وقد لفت نظرنا الصديق عبد الحليم الرهيمي إلى وجود ترجمة عربية لبعض فصوله في مجلة «العرفان» وهذه الترجمة قام بها صالح الجعفري عام ١٩٣٠ في النجف بعنوان «الاستبدادية والديمقراطية». وإلى هذه الترجمة رجعنا في هذه الدراسة.

(١) حسين النائيني: «الاستبدادية والديمقراطية» العرفان، مجلد ٢٠، ج ١، ص ٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

ويرى النائيني في تحرر الملل الأجنبية من الملكية المطلقة «اتباعاً للمبادىء الطبيعية وإحاطة بالقوانين الإسلامية» في حين أن «سير طواغيت الأمة المسلمة القهقرى أدّى إلى الحالة الرّاهنة»[١].

ويبحث عن أصل الحرية المناقضة للعبودية والجور والتحكم في النص القرآني والسنة النبوية، والتنبيهات الصادرة عن الأئمة المعصومين[٢]. ويرى أن الاستبداد يقوم على شعبتين من العبودية: «معبودية السلطان التي هي عبارة عن انقياد الأمة لإرادته التحكمية في باب السياسة والملكية. كذلك يكون الانقياد والخضوع لرؤساء المذاهب والملل بعنوان أنه من الديانة معبودية محضة...». ويرى أن «الاستعباد في القسم الأول مستند إلى القهر والغلبة. وفي القسم الثاني مبني على الخدعة والتدليس»[٣]. ويخلص إلى الاستنتاج أن تحالفاً وتكاملاً قاما بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني. يقول: «لولا ما نراه من ائتلاف هاتين الشعبتين الاستبداديتين السياسية والدينية واتفاقهما وتقوم إحداهما بالأخرى، لما أصبح استعبادنا نحن الإيرانيين اليوم واضحاً مشهوداً»[٤].

والنائيني يشدد في تحليله للحلف القائم بين الشعبتين الاستبداديتين، على مسؤولية العلماء، حيث تحوّل قسم منهم إلى «علماء سوء» و«أميين لا يعلمون». وهو يشبه موقف المقلّدين العوام لهؤلاء، بموقف اليهود من أحبارهم[٥].

ثم يعود النائيني لشرح حقل مساواة الأمة مع شخص الوالي أو السلطان

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٥ ــ ٤٦.
(٣) المصدر نفسه، مجلد ٢٠، ج ٢، ص ١٧٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٥.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

فيرى أنها: مساواة في الحقوق، ومساواة في الأحكام، ومساواة في التقاص والمجازاة[١]، ولما كانت هذه المطالب التي رفعتها الحركة الدستورية، تحرر الأمة من الجائرين من خلال مساواتهم بالحكّام، وهم سلاطين وفقهاء، «رأت الشعبة الدينية الاستبدادية ـ كما يقول ـ أن من الواجب بمقتضى وظيفتها المقامية المتكفلة بالاحتفاظ على شجرة الاستبداد الخبيثة ـ باسم حفظ الدين قديماً وحديثاً ـ عدم الإصغاء للخطاب الشريف، وأخذت تقاوم بكل ما في وسعها هذين الأصلين اللذين هما منبع السعادة ورأس مال الأمة والمرتب عليها حفظ حقوق الشعب ومسؤولية الولاة»[٢]. وما اكتفت أن تطلق عليها «التحريم»، بل «اجتهدت في أن تبرزهما بأشنع الصور وأقبحها لتنفر منها العامة وتصرف أنظار سواد الشعب عن تتبع هذه الطرق الصالحة»[٣].

وبعد أن يشدّد على ضرورة تحديد السلطات والصلاحيات في نظام الاستيلاء والسلطنة في جميع الشرائع والأديان، ينتقل النائيني، إلى التبرير الفقهي للنظام السياسي الدستوري من خلال صيغة الشورى التي طبقت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين. ويرى هنا إمكانية كبرى لاتفاق سني ـ شيعي حول هذه الصيغة. فتطلّب عصمة الوالي السياسي في طائفة الإمامية يوجب في زمن الغيبة تحديد السلطنة لترك التحكمات والاستئثارات. إذ يقول: «وعلى هذا فتحديد السلطنة الإسلامية بالدرجة الأولى التي هي عبارة عن ترك التحكمات والاستئثارات ـ مع الإغماض عن أهلية المتصدي والسكوت عن لوازم مقامه من العصمة خصوصاً على مذهبنا، هو القدر المتفق عليه بين الفريقين. . . وهو من الضروريات الإسلامية أيضاً. . .»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٢) الأصلان المقصودان في نص النائيني هما: حرية الأمة ومساواتها بشخص السلطان.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٤) المصدر نفسه، مجلد ٢٠، ج ٤، ص ٤٣٤.

واضح كيف أن هذا التوجه، يحرّكه همٌّ حاضر وهدف مستقبلي. فهو لا ينطلق من أوجه الاختلاف والخلاف حول تاريخية الإمامة وأحقيتها، بل من واقع المسلمين الذي يفترض حلاً لمشكلة الاستبداد في السلطنة؛ وهي المشكلة التي رافقت معظم عهود التاريخ الإسلامي حتى أمست «شجرة خبيثة» لدى «السلطنات السنية» ولدى «السلطنات الشيعية» على حد سواء. «وعلى هذا تكون حقيقة تبديل السلطنة الجائرة وتحويلها ــ كما يقول ــ **عبارة عن قصر الاستيلاء الجوري وتحديده والردع عن ذينك الظلم والغصب الزائدين، وليس هو كما يتوهم عبارة عن رفع فرد من الظلم وجعل فرد آخر أخف وأقل منه مكانة**»[1].

وصيغة الشورى، كما يفهمها النائيني، لا تتناقض مع دور الفقيه في مذهب الإمامية. فهذا الدور الذي تفترضه «نيابة الإمام»، والذي يتمثل بالقيام بـ «الوظائف الحسبية»، «مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع الوظائف»[2] يندرج في نظام شوروي، حيث «تتحقق الشوروية الملية العمومية، لا مع البطانة وخواص شخص الوالي فقط... بل مع **عموم الأمة**»[3]. ويستشهد بتفسير الآية الكريمة فيقول: «... ودلالة الآية المباركة (وشاورهم في الأمر) المخاطب بها نفس العصمة وعقل الكل، **وقد كلف بالمشورة مع عقلاء الأمة** على هذا المطلب في كمال البداهة والظهور، حيث يعلم بالضرورة أن مرجع ضمير الجمع **هو عموم الأمة**، وقاطبة المهاجرين والأنصار لا أشخاص خاصة»[4].

وهذا الاجتهاد يوصل النائيني إلى اعتبار الهيئة الدستورية المتمثلة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٤ ــ ٤٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

(٤) المصدر نفسه، مجلد ٢٠، ج ٥، كانون الأول ١٩٣٠، ص ٥٦٨.

بالجمعيات الوطنية أو البرلمانات أو المجالس التمثيلية الصيغة الراهنة التي توصّل لها تطور الحضارة الإنسانية وفقاً «للمبادىء الطبيعية» و«القوانين الإسلامية» اللتين لا تناقض بينهما، بل إن النظام الديمقراطي الغربي أصله في الإسلام النظام الشوروي. والنائيني يشدّد على المقولة التي ردّدها العديد من المصلحين والدستوريين الإسلاميين آنذاك: «هذه بضاعتنا ردّت إلينا»[١].

إن وجود مثل هذه الهيئة في السلطنة ضروري كي لا يتحوّل الاستيلاء إلى جور. إنها نوع من قوة ضابطة ورادعة ومسدّدة كما يقول النائيني. وهذه الهيئة تتوافق مع وجهة النظر السنية القائلة بشروط علمية الخليفة وعدالته. ومع وجهة نظر الإمامية القائلة بعصمة الإمام. إنها الإمكان الضروري في هذا الزمان. يقول: «في هذا الزمان وقد أصبحنا قاصرين ليس من وجهة عدم إمكاننا أن نتمسك بالعصمة العاصمة فقط، بل حتى من وجهة اتصاف المتصدّين للأمور بملكة التقوى والعدالة والعلم الحقيقي، وبالعكس مبتلين بالضد المقابل لها. فكما أن الضرورة قائمة على أن حفظ تلك الدرجة المسلمة من تحديد السلطة الإسلامية التي عرفت أنها من الأمور التي اتفقت عليها الأمة، وأنها من ضروريات الدين الإسلامي، والتحفظ على أساس الشوروية الثابت بنص الكتاب والسنة النبوية والسيرة المقدسة، لا يتصور ولا يتحقق وجودهما (السلطة والشورى) إلا إذا استندنا على قوة خارجية رادعة ومسدّدة تقوم بدور القوة البشرية مقام القوة العاصمة الإلـهية، ولا أقل من أن تحل محل القوة العلمية وملكة العدالة»[٢].

الهيئة التمثيلية إذن هي «قدر مقدور من القوة العاصمة الإلهية بناءً على

(١) المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٧٠. ويقصد النائيني بالقوة الخارجية، القوة التمثيلية للأمة التي هي خارج القوة الإجرائية للحاكم أو الوالي، كما يفهم من سياق النص.

أصول مذهبنا في طائفة الإمامية ـ كما يقول النائيني ـ وبناءً على مذهب أهل السنة هي في مقام القوة العلمية وملكة التقوى والعدالة[١].

وهذا الحل الدستوري الديمقراطي الذي يدافع عنه النائيني في معركة تخوضها القوى المطالبة بالدستور في كلٍّ من إيران والدولة العثمانية آنذاك، ضد الاستبداد الفردي السلطاني، وضد تيار واسع من الفقهاء الذين يمثلون على حد قوله «شعبة الاستبداد الديني» هو حل إسلامي، ليس فقط للمسألة الداخلية التي كانت تعانيها إيران من جرّاء القمع والجور والاستبداد، وإنما أيضاً لمسألة درء الخطر الأجنبي الذي يتهدّدها بالتقسيم. فمشاركة الأمة في السياسة تستنفر قواها للجهاد ضد الاعتداءات التي تتربص بها آنذاك من طرف روسيا وبريطانيا. ولذا، فإنه يرى «أن تحويل السلطنة الغاصبة من نحوها الظالم الأول إلى نحوها العادل الثاني، علاوة على سائر المذكورات، موجب لحفظ بيضة الإسلام وصيانة حوزة المسلمين من استيلاء الكفرة الجائرين»[٢].

* * *

وأخيراً، ما لبثت هذه المعركة الفكرية ـ الفقهية التي خيضت في الوقت نفسه الذي خيضت فيه معركة الدستور العثماني، أن خفت صوتها مع وفاة المرجع الكبير الذي احتضنها وهو الشيخ كاظم الخراساني في العام ١٩١١. وجاءت ظروف الحرب العالمية الأولى لتعطِّل الجهود الدستورية ولتقحم البلاد في مشاريع الاقتسام والتقسيم وسياسة مناطق النفوذ، ولتدخلها في احتمال الحل العسكري الدكتاتوري. وبعدها تتقلّص المشاركة الفقهية في العمل السياسي، ويعتزل الفقيه في حوزته لفترة طويلة، قاصراً عمله على

(١) المصدر نفسه، ص ٥٧١.
(٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

العبادات والمعاملات والنصح أحياناً. ومن جانب الشاه البهلوي الذي أنهى بانقلابه العسكري في العام ١٩٢٣ سلطنة الأسرة القاجارية، اقتصرت العلاقة مع العلماء على الحرص على بعض البروتوكولات والزيارات الشكلية والودية، مع التركيز على تحجيم دور الفقهاء من خلال سلسلة من التدابير والقوانين العلمانية، ومن خلال إعفاء طلّاب العلوم الدينية من الخدمة العسكرية. ويستمر هذا الوضع حتى انقلاب مصدّق في العام ١٩٥٣، حيث سيستعيد بعض الفقهاء دورهم في العمل السياسي الوطني، وحيث ستستعاد من جديد أطروحات فقهاء المرحلة الدستورية، وفي مقدّمتهم: حسين نائيني وكتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»[1].

* * *

خلاصة

من خلال ما سبق، نلاحظ أن الفقيهين رشيد رضا وحسين نائيني، يستحضران، كما رأينا، منهجية فقهية واحدة لحل المشاكل التي عاشها العالم الإسلامي في آخر مراحل الدولة السلطانية. ففي مواجهة الاستبداد السلطاني الفردي ومحاربة الخطر الأجنبي، والتصدي لسياسة إفقار الأمة وامتهان إرادتها، يبرز مفهوم الشورى أصلاً من أصول العمل الإسلامي الذي ضمن للدولة الإسلامية في بداياتها ازدهاراً لدعوتها، ومنعةً لكيانها السياسي، ومشاركة للأمة في قرار حاكمها.

وأمّا «الضرورة» التي توجب سلطاناً أو حاكماً ــ وإن كان لا يحوز شروط الإمام العادل والعالم، في مذهب أهل السنة، أو شرط العصمة المستحيل

(١) يجدر التذكير بأن السيد محمود الطالقاني هو الذي أعاد تحقيق الكتاب ونشره في العام ١٩٥٥.

توافره في زمن الغيبة في مذهب الإمامية، فهي تحتاج إلى تحديد أو تقييد كي لا يستغل السلطان واقع «ضرورته»، فيتمادى في جوره إلى ما لا نهاية.

ويصبح أهل الحل والعقد في البيعة الاختيارية، عند رشيد رضا برلماناً، أو مجلساً تمثيلياً للأمة، أو صيغةً لمشاركة الأمة في حكم نفسها على قاعدة الإجماع، وتصبح الصيغة التمثيلية عند النائيني «قوة بشرية عاصمة» تحلُّ جزئياً محل القوة العاصمة الإلهية التي يفترض أن تتمثل بالإمام المعصوم.

ووفقاً لهذين الاجتهادين اللذين يلتقيان في موقف سياسي واحد معاصر آنذاك لحدث كبير في إيران والدولة العثمانية (الحدث الدستوري)، يتراجع مفهوم الخليفة الواحد للعالم الإسلامي والذي تستر به «سلطان الضرورة»، ويتقلص دور «نائب الإمام» في الدولة السلطانية ـ الشيعية، ليخليا معاً، المجال لإمكانية قيام نظام سياسي في كل قطر من أقطار العالم الإسلامي، يؤمِّن حدّاً من الحرية والمساواة والعدالة.

ولمّا كانت هذه المبادىء هي المبادىء التي توصّلت إليها تجربة الفكر الإنساني في «تطوره الطبيعي»، وفقاً للفلسفة الوضعية الأوروبية، وهي المبادىء نفسها التي سنتها التعاليم القرآنية والسنة النبوية وأكّدها السلف الصالح والأئمة الأخيار، فإن المدرسة الإسلامية الجديدة التي يحرص كل من رشيد رضا وحسين نائيني أن يعبّر عنها آنذاك تعبيراً فقهياً وأصولياً وكلامياً، تجيب من يدّعي أن الدستور بدعة والانتخاب خروج، هو أن الأصل إسلامي، و «البضاعة» إسلامية. وما الدولة الديمقراطية الحديثة إلا إخراج تاريخي لهذا الأصل، وترجمة واقعية لتلك المبادىء.

ثم إن تجربة الفقيهين مع البدائل التاريخية[1] التي استعاضت عن هذا

---

(١) وكان آخر هذه البدائل التاريخية للسلطة: العثمانية ـ التركية، والقاجارية ـ الإيرانية.

الأصل بالبيعة القهرية، وأحلّت النظام السلطاني والمؤسسة الدينية الكسروية محل نظام الشورى الإسلامي، توصلهما إلى التفكير بدور المجتهدين في المرحلة المعاصرة وموقع هؤلاء في النظام السياسي المعاصر.

لقد قامت المؤسسة الدينية ـ العثمانية لمرحلة طويلة، بدور حماية الاستبداد الديني في الدولة والمجتمع، وهو قطاع وصل إلى حد استخدام الدين في السياسة الوصولية، وفي التحكم بلعبة البلاط، ولجم حركة الفكر والرأي والاجتهاد في المجتمع، فكانت تجربة عبد الرحمن الكواكبي ورشيد رضا وغيرهما من المفكرين مع هذه المؤسسة، التي حاربتهم ونفتهم وقتلت بعضهم، منطلقاً للتمييز بين «المجتهد» من جهة و«المعمم» أو «الفقيه الحشوي» من جهة أخرى. وفي ظل سيادة «فقهاء الحشوية» ومؤسستهم التي سيطرت على المجتمع استحال في نظر رشيد رضا أن تقوم خلافة عادلة وعالمة تجمع عليها الأمة الإسلامية، ناهيك عن العوائق الأخرى التي يعرضها في كتابه «الخلافة أو الإمامة العظمى» (كالتمايز بين الأقوام والأقاليم، ووقوع العديد من الأقطار الإسلامية تحت السيطرة الأجنبية، وتضارب مطامع السلاطين والملوك في هذا المنصب). لذلك فإن رشيد رضا، الذي عاصر تجربة الدستور العثماني التي عادت فانقلبت على العرب، ثم الثورة العربية التي وقعت في فخ السياسات الأجنبية، ثم الثورة التركية الكمالية التي تعلمنت، ليصل إلى معاناة المأزق المصيري في مؤتمر الخلافة، يرى أن الحل المناسب هو في تأجيل طرح مسألة الخلافة، مع التشديد على إقامة مدرسة للمجتهدين لتأهيلهم إلى هذا المنصب، وعلى تأسيس حزب للإصلاح الإسلامي. وتبقى مسألة الخلافة، منذ ذلك الحين، يكتنفها الكثير من الغموض حتى طرحت مسألة «الحاكمية الإلهية» وتطبيق الشريعة لدى بعض الأحزاب الإسلامية ومفكريها في المرحلة المتأخرة.

وأما حسين نائيني، فقد رأى أن وظيفة «نائب الإمام» التي تساوي

منصب الخليفة عند أهل السنة، لا تعني جمعاً لمهمات النبي والإمام المعصوم، ولا تنازلاً من قبل نائب الإمام عن هذه المهمات إلى السلطان المستولي، أو اقتساماً لهذه المهمات (مهمّات الإمام) بينه وبين السلطان، كما حصل في العهد الصفوي. فثمة «وظائف حسبية» يتولّاها الفقهاء كجزء من ولاية الإمام (كالقضاء والتعليم وإمامة المساجد والخطبة والوعظ. . .)، وتبقى في رأيه «القوة العاصمة البشرية» مرتبطة بالقوة التمثيلية للأمة، لعموم الأمة، لا لخواص أو حاشية؛ ودون أن يلغي ذلك دور «مرجع التقليد» في الحوزات العلمية الكبرى في المجتمع، وفي مجال النصح والتوجيه وفقه العبادات والمعاملات.

الاصلاحات القانونية في مصر (*)
١٨٥٠ - ١٩٥٠

ج. ن. د. أندرسون

I
تمهيد

تتخذ هذه الدراسة الموجزةُ عن التطورات القانونية بمصر خلال قرنٍ من الزمان (١٨٥٠ ـ ١٩٥٠م) من موت محمد علي باشا عام ١٨٤٨م ووفاة ابنه إبراهيم بعده بشهورٍ منطلقاً لها. وكان عدد المصريين آنذاك لا يتجاوز المليونين والنصف؛ ثمانون بالمائة منهم من الفلّاحين الأميين[١]. لكن رغم ذلك؛ فإنّ مصر كانت قد مرت منذ مطالع القرن التاسع عشر بتطوراتٍ عميقةٍ على المستويات كلّها؛ شكّلت الأساس لمصر الحديثة. كانت مصر عند موت محمد علي ما تزال من الناحية القانونية جزءًا من الإمبراطورية العثمانية. وقد نصّ الفرمان العثماني الذي جعل الولاية وراثيةً في أسرة محمد علي عام ١٨٤١م على وجوب تطبيق القوانين والإجراءات الإدارية العثمانية بمصر أيضاً بما في ذلك خطّ كلخانة الصادر عام ١٨٣٩م والمتعلّق بحقوق

(*) عن: J.N.D. Anderson: Law Reform in Egypt 1850-1950; in: Political and Social change in Modern Egypt, ed. P.M. Holt. London 1986. pp. 209-230.

وترجم المقالة رضوان السيد.

(١) C.P. Harris, Nationalism and Revolution in Egypt (The Hague, 1964), p. 20.

المواطنين؛ لكنه عُدِّل فيما بعد بحيث انتهى بالقول: «بما يتناسبُ مع ظروف مصر الخاصّة، ومبادىء العدالة»[١]. وقد أعطى ذلك حكّام مصر حرياتٍ واسعةً فيما يتعلّقُ بتفسير القوانين العثمانية، وطرائق تطبيقها. وكان برنامج محمد علي للتصنيع قد فشل؛ لكنّ سياساته الزراعية حظيت بنجاحٍ ملحوظ. ففي بدايات حكمه؛ كانت أكثر الأرض الزراعية بمصر ملكاً للدولة من الناحية النظرية، وبحيازة ملتزمين يؤدّون ضرائب ورسوماً في مقابل الالتزام. لكن من الناحية العملية كان التمييز بين الملكية العامة، والملكية الخاصّة صعباً. ثم إنّ قسماً كبيراً من الأرض كان «رِزَقاً حسبية» أو «أوقافاً» زراعية. وكانت كُلُّ أشكال التملك والحيازة حوائلَ دون تطبيق برنامج محمد علي في مركزة الأرض والثروة بيده من أجل التطوير والتحديث. لذلك فقد عمل تدريجياً على إلغاء نظام الالتزام كلّه، والاستيلاء على الأوقاف الزراعية بوسائل مختلفة؛ مثل المُصادرة أو التعويض المالي (المدفوع حقيقةً أو الموعود). ثم عاد فوزّع الأرض على الفلاّحين المقيمين عليها. وكان العُرْفُ أن تبقى الأرض بيد ورثة المُزارع؛ بحيث سُمّيت أحياناً أثَريّة، لكنّ حقّ الإرْث لم يكن مؤكّداً أو ثابتاً وبخاصةٍ في الأرض التي كانت تُسمّى خراجية، والتي كانت تؤدّي خراجاً. على أنّ محمد علي كان يأخذ ضرائب من قِطَع الأرض الصغيرة والتي كانت مملوكةً ملكيةً خاصةً كاملة (رِزَمَة). ومنذ العام ١٨٢٩م بدأ يمنحُ أفراداً قطعاً من الأراضي البور أو الخراب لإصلاحها مما لم يكن مسجّلاً في ديوان الأراضي الأميرية. وكان من حقّ المصلحين هؤلاء في البداية التصرف بالأرض في حدود إصلاحها فقط، وفي حياتهم هم. ثم صار من حقّهم أن يورّثوها للأكبر بين أبنائهم منذ العام ١٨٣٦م. ثم صار من حقّهم أن يتصرفوا في هذه الإبعاديات بالبيع والشراء

(١) Cf. R.A. Debs, The Law of property in Egypt: Islamic Law and Civil Code (Ph. D. Thesis, Princeton, 1962), pp. 73f.

منذ العام ١٨٤٢م. وفي العام ١٨٤٦م سُمح للفلاّحين بالتصرُّف في الأثريات. ومع أنّ ذلك كلّه لم يكن ملكيةً خاصةً كاملةً؛ فقد اقترب من ذلك كثيراً كما في حالة الإبعاديات، وشكّل الأساس للتطورات المقبلة باتّجاه الملكية الخاصّة الكاملة[1]. أمّا قانون الأراضي العثماني الصادر عام ١٨٣٩م فإنه لم يُطبَّقْ في مصر أبداً.

ولم تختطّ مصر لنفسها طريقها الخاصّ فيما يتصل بملكيّة الأرض فقط؛ بل حدث ذلك أيضاً في مجال «القانون الجنائي» أو قانون العقوبات؛ قبل العام ١٨٥٠م. ومما له دلالتُهُ أن تكون قضايا الجنايات قد أثارت اهتمام محمد علي عام ١٨٣٠م كملحقٍ لاهتمامه بالزراعة والحياة الريفية. ففي ذلك العام صدر «قانون الفلاحة» الذي تأسّس على «لائحة زراعة الفلاّح» الصادرة قبل ذلك بأسابيع. وتحتوي اللائحة على خمسٍ وخمسين مادة؛ ويهتمُّ جزؤها الأخير بالقضايا الجنائية. ولا تختلف الأحكام الواردةُ فيها عمّا في كتب الفقه إلّا فيما يتعلّق بجريمة السرقة. ثم صدر عام ١٨٣٧م «قانون السياسة الملكية» الذي يعالج الجنايات والجرائم من جانب موظفي الدولة. وعندما أُرسل لمحمد علي «خطّ كلخانة» عام ١٨٣٩م من أجل تطبيقه؛ ردّ بأنّه طبّق بالفعل أجزاءه الرئيسية المتعلقة بالجرائم، وعقوبة الثأر، وسينظر في تطبيق بقية موادّه فيما يلي من إصلاحات. لكنّ قانون العقوبات العثماني الصادر عام ١٨٤٠م لم يُطبَّقْ أبداً في مصر، واستمرّ محمد علي يُطبّق قوانينه الخاصّة. وكان أكثر قوانينه شمولاً وابتعاداً عن أحكام الشريعة ذلك الصادر عام ١٨٤٤م والمسمى «جمعية حقانية». ثم جُمعت القوانين الصادرة بمصر بين العامين ١٨٣٠ و١٨٤٤ عام ١٨٤٥ وسُمّيت «القانون المنتَخَب» أو قانون محمد علي. وقد صدرت طبعةٌ جديدةٌ من قانونه الجنائي بعد وفاته بستة أشهر؛

(١) Cf. Gabriel Baer, A history of landownership in modern Egypt 1800-1950 (London, 1962), pp. 1-7.

ضمّت موجزاً للقانون الصادر عام ١٨٤٤. ولأنّ الموجَز صدر في عهد عبّاس خليفة محمد علي فقد دُعي قانون عبّاس[١].

أمّا في مجال التجارة والأعمال؛ فإنّ مصالـح الأجانب كانت أظهر، كما أنّ نفوذهم كان أكبر. فالمحاكم المصرية لم تكن ذات اختصاصٍ في قضايا الجنايات، وقضايا التجارة المتعلقة بالأجانب!. ويرجـع ذلك إلى التطورات التي عـرفها نـظام الامتيازات. وتكمن أُصـولُ هذا النـظام في «الطبيعـة الشخصية» للنظام القانوني الإسلامي في مقابل النظام القانوني السيادي الذي يعتمد الدار أو الأرض. وكان النظام الشخصي منتشراً في العصور القديمة، ثم تجدد انتشاره مـع ضعف الإمبراطورية الرومانية وانقسامها. وقد ساد في الأقطار التي سيطر فيها الإسلام، لاتّفاقه وطبيعة الفهم الفقهي الإسلامي؛ وهو فهمٌ دينيٌّ في الأساس. ويقتضي النظام القانوني الشخصي ترك القضايا الشخصية القانونية للمجموعات البشرية المتمايزة داخل الدولة؛ لهم أنفسهم؛ يتصرفون فيها حسب أعرافهم الخاصّة. وقد تجدّد الوعْي بهذه الخاصّية في عصر الحروب الصليبية بسواحل البحر المتوسط، ثم بالامتيازات التي حصل عليها تجار البندقية وبيزا وجنوه في دار الإسلام. ومـع الوقت امتدّت هذه الامتيازات إلى مصر والمغرب، وورثتها الدولة العثمانية، التي أكّدتها وشرعنتها في عددٍ من الاتفاقيات التي عقدتها مـع المدن التجارية الإيـطالية عـام ١٤٥٤م[٢]. وقد عنى ذلك في الأقطار الخاضعة للدولة العثمانية؛ أنه في القضايا المتعلقة بالأجانب وحدهم؛ فإنّ الدعاوى تتمُّ في الأقسام القانونية التابعة لقنصلياتهم. فإذا اختلفت جنسيات الأجانب؛ فإنّ خصوماتهم تُسمـع في هيئةٍ قانونيةٍ مختلطةٍ مكوَّنةٍ من قنصلياتهم. فإذا كان أحد الأطراف من

(١) G. Baer, Tanzimat in Egypt—The Penal Code; in: BSOAS, Vol. XXVI. I (1963). pp. 29-32.

(٢) Herbert J. Liebesney; The development of mestern judicial privileges; in: Law in the Middle East (1955). pp. 309-333.

التابعية العثمانية؛ فإنّ القضية تُسمع أمام المحاكم العثمانية أو المحاكم المختلطة الخاضعة لهم في الجهات التي فيها مثل هذه المحاكم. وقد أُنشئت المحاكم المختلطة في الأساس لتشجيع الأجانب على الاتّجار والعمل في أقطار الدولة. ثم امتدّت، واتّسعت صلاحياتها (نتيجة الضعف التدريجي للدولة العثمانية، واستقواء دول ورعايا اتفاقيات الامتيازات عليها). وقد عنى ذلك في كثيرٍ من الأحيان أنّ «محاكم القناصل» وليس «المحاكم المختلطة» كانت تستطيع النظر في القضايا التي أحد الطرفين فيها أجنبي. وبذلك فإنّ محاكم الدولة بمصر ما كانت تنظر إلاّ في القضايا بين المصريين[1]. وفي قضايا الجنايات فإنّ تلك المحاكم كان من حقّها النظر في المسائل التي المُتّهمُ فيها أجنبي أو يتمتع بامتيازات الحماية من جانب القنصل وإن كان مصرياً أو عثمانياً. ولا شأن للمحاكم المصرية بأية قضيةٍ تتعلق بالأجانب إلاّ إذا كان المتهم مصرياً. بل إنه لم يكن من حقّ المحاكم المصرية أن تستدعي أجنبياً للشهادة أمامها فضلاً عن محاكمته. وما كان من حقّ الشرطة المصرية أن تفتّش منزل أجنبيٍّ إلاّ بحضور ممثلٍ لقنصلية بلده. ويمكن من هذه السطور إدراك الأثر المدمّر الذي تركه نظام الامتيازات على سير العدالة في أقطار الدولة العثمانية، وعلى السيادة العثمانية ذاتها. وكان العذر الظاهر للإصرار على هذا النظام عدم الثقة بالمحاكم الإسلامية، وتأخر نظامها القانوني. وفي العام ١٨٤٥م أُنشئت بالقاهرة والإسكندرية «محاكم خاصة» للفصل في القضايا التجارية بين المصريين والأجانب. وفي العام ١٨٥٦م طُبّق بمصر القانون التجاري الصادر بالقسطنطينية عام ١٨٥٠م، واستُعمل في هذه المحاكم الخاصة بالذات. ومن هذه البدايات المتواضعة تطور نظام «المحاكم المختلطة» الذي ساد بعد ثلاثين عاماً في قضايا الخصومات بين

---

(١) الدبس، مرجع سابق، ص ٧٦.

المصريين والأجانب. ومع هذا كلّه، فحتّى منتصف القرن التاسع عشر كانت المحاكم العامة في أقطار الدولة العثمانية؛ ومنها مصر؛ هي المحاكم الشرعية. كما أنّ النظام القانوني السائد رسمياً ونظرياً كان الفقه الإسلامي (على المذهب الحنفي). صحيحٌ أنه لم يكن مطبقاً في كلّ المجالات؛ لكنه كان الأساس والنموذج والمثال.

II

مصر ونظامها القانوني بين عام ١٨٥٠ والاحتلال البريطاني عام ١٨٨٢

استمرت مصر تتطور خلال هذه الفترة باتجاه كيانيةٍ مستقلةٍ ليس من الناحية العملية فقط de facto بل من الناحية القانونية أيضاً de jure. ففي العام ١٨٦٧ على سبيل المثال صدر الفرمان العثماني الذي يمنح حكّام مصر لقب خديوي مصحوباً بصلاحياتٍ وحقوقٍ عدّة في مجالات التشريع الداخلي، والتفاوض مع الدول الأجنبية. وتضمنت الفرمانات اللاحقة امتيازاتٍ إضافيةً. فالفرمان الصادر عام ١٨٧٣ أعطى مصر استقلاليةً في القضايا الإدارية والمالية والقانونية. فمع أنّ مصر بقيت جزءًا من الإمبراطورية العثمانية حتى الحرب الأولى، لم يَحُلْ ذلك دون تطورها المستمرّ إلّا أنّ الجديد والحائل في الوقت نفسه كان ازدياد التدخُّل الأجنبي بمصر في ستينات القرن التاسع عشر وسبعيناته حتى انتهى ذلك بالاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢ كما هومعروف. وقد حفلت السنوات نفسها بالمحاولات المصرية الداخلية للتقدم باتجاه الديمقراطية ونظام الحكم النيابي. ففي العام ١٨٦٦ صدر مرسومان أسّسا «مجلس شورى النواب» الذي انعقد لأول مرةٍ

عام ١٨٦٧ . وفي العام ١٨٧٨ صدر مرسومٌ أنشأ مجلساً للوزراء مسؤولاً أمام النواب باسم: مجلس النُظّار. صحيحٌ أنّ مجلس شورى النواب كان خاضعاً للخديوي تماماً وأُلغي عام ١٨٧٩ ؛ لكنّ توفيقاً اضطُرّ لإعادته عام ١٨٨١ ، وقد اتّسعت صلاحياته أثناء الثورة العُرابية حتّى أنه أصْدر عام ١٨٨٢ لائحةً دستوريةً باسم اللائحة الأساسية.

أمّا ملكية الأرض؛ فإنّ القانون العثماني الخاصّ بها والصادر عام ١٨٣٩ لم يُطبق بمصر، وكذا الصادر عام ١٨٥٦ . وقد توقف التطور الزراعي أيام عبّاس الأوّل، ثم تابع سعيد الذي وصل للسلطة عام ١٨٥٤ عملية التحديث. وقد أصدر عام ١٨٥٨ قانوناً ثبّت فيه مسألة الملكية الخاصة التي بدأت تطوراتها أيام محمد علي. وبمقتضى هذا القانون صارت الرِزَق والإبعاديات والعشوريات ملكيات خاصة[1]. فيستطيع الحائز أن يتصرف فيها كما يشاء. وأن يوقفها، كما له أن يطلب التعويض إن احتيج إليها في المجال العامّ. والأراضي الأثرية والخراجية صار يمكنُ أن تُورَث (صار ذلك ممكناً منذ العام ١٨٥٥ عملياً)، وتُرهن، وتُباع، وتُستبدل، وتؤجَّر لأكثر من ثلاث سنوات، لكنْ ينبغي إعلامُ السلطة بذلك في الوقت المُناسب. بيد أنه ما كان يمكن اعتبار تلك الأراضي ملكيات خاصة كاملة؛ لأنه كان من حقّ السلطة أن تستعيدها دونما تعويض، كما أنه لم يكن من حقّ الحائز أن يُوقفَها[2]. وازداد حقُّ الملكية الخاصة تأكُّداً في إرادةٍ سنيةٍ أصدرها إسماعيل عام ١٨٦٦ تنصُّ على حقِّ الحائز لأرضٍ خراجيةٍ أو أثريةٍ بالتوريث؛ لكنها تمنعُ من إيقاف الأرض إلّا بإذن الخديوي. ثم صدر قانون المقابلة عام ١٨٧١ الذي يعطي

---

(١) المادة رقم ٢٥ ؛ قارن: Baer, Landownership, p.8.

(٢) Landownership, p.9.

حقوق الملكية كاملةً في الأرض الخراجية إنّ دفـع صاحبها أو حائزها الخراج أو الضريبة ست سنواتٍ مقدماً. وفي العام ١٨٧٤ صارت المقابلة إجباريةً بالقانون. وفي العام ١٨٧٦ جرى التراجـع عن المقابلة ثم أُعيد تثبيتها في العام نفسه. وجرى الأمر نفسه عام ١٨٨٠ لكنّ حقّ الملكية كان قد ثبت[١]. وقد انفردت مصر دون الدولة العثمانية بكلّ هذه القوانين. لكنّ الملاحَظ أنّ القانونين العثمانيين المتعلقين بتملُّك الأجانب من العامين ١٨٦٧ و ١٨٦٩ طُبِّقا بمصر[٢].

ونعود لأولئك الذين من المفروض أن تكون الأرض قد وُزِّعت عليهم بمقتضى القوانين السالفة الذكر؛ فنجد القصة أكثر تعقيداً مما تبدو عليه لأول وهلة. فقد ألغى محمد علي نظام الالتزام، وقسّم الأرض بين أولئك الذين كانوا يزرعونها؛ بحيث أصبحت تدريجياً بمقتضى القوانين والمراسيم المتتابعة ملكاً خاصاً لهم. لكنْ لم يمض وقتٌ طويلٌ حتى تكونت ملكياتٌ كبيرةٌ من جهة، وبدأ يقلُّ عدد الملاّكين الصغار من الفلاّحين من جهةٍ ثانية. ويرجـع ذلك إلى نظام العُهدة الذي ظهر في السنوات الأخيرة لحكم محمد علي واستمرّ بعده. كما يرجـع إلى الفقر المتزايد للفلاّحين وعجزهم عن دفـع الضرائب ـ وأخيراً للتفاؤل المتسارع للملكيات الصغيرة بسبب نظام الإرث في الإسلام. ولم تتكوّن الملكيات الكبيرة نتيجة الشراء من الفلاّحين الصغار فقط؛ بل للمساحات الشاسعة التي استُصلحت أيضاً (= الإبعاديات). وقد مكّن نظام الجفلك الأُسرة المالكة من جمـع ملكياتٍ ضخمةٍ في وقتٍ قصير. وأياً تكن الأسبابُ فإنه في الوقت الذي كانت فيه الملكية الخاصة تكتمل واقعاً وقانوناً؛ كانت أكثر الأرض الزراعية بمصر (فيما عدا الأوقاف) تتركّز في أيدي

---

(١) المرجـع السابق، ص ١٠ وما بعدها.

(٢) الدبس؛ مرجـع سابق، ص ٧٥.

قلةٍ من الملاّكين الكبار، وكان المالكون الصغار يتضاءلون عدداً وتختفي ملكياتهم. وتقع الأُسرةُ المالكةُ بمصر على رأس كبار المُلاّك. وقد تجمعت لديها أملاكٌ ضخمةٌ قبل العام ١٨٧٨؛ إذ في ذلك العام أُعيدت أملاكٌ كثيرةٌ للدولة، ورُهنت لصالح الدَين الذي كان لأُسرة روتشيلد لدى مصر. وقد أفاد بعد الأُسرة المالكة من تضخم الملكيات الخاصّة وُجهاء القُرى والنواحي، والموظفون الكبار، والعلماء. لكنّ زعماء البدو، وشيوخ القبائل احتلّوا مكان هؤلاء بعد العام ١٨٨٠ حين بدأ توطُّنُ البدو واستقرارهم. ثم دخل إلى ساحة التملُّك الواسع الأغنياء المدنييون الجُدُد من مُحامين وقُضاة ورجال أعمال، وبعض الأجانب، ووجهاء الأقليات المحلية[1].

أما في مجال القانون الجنائي؛ فإنّ قانون الجنايات العثماني صدر في العام ١٨٥١. وكان أقلّ شمولاً، وأقلّ قسوةً من مثيله المصري. فقد كان من ضمن موادّه النصّ على أنّ الحكم بالإعدام لا يُنَفَّذُ إلاّ بعد توقيع السلطان على ذلك. وكانت هذه النقطة محلّ جدلٍ لسنواتٍ، بين الإدارة المصرية، والإدارة العثمانية. بيد أنّ ضغوط العثمانيين والبريطانيين لم تنجح في دفع عباس لتطبيق القانون العثماني بمصر. وقد حدث ذلك بعد وفاة عباس ووصول سعيد للعرش عام ١٨٥٤ إذ نُشر القانون العثماني بمصر عام ١٨٥٥ باسم: قانون نامه سلطاني[2]. بيد أنّ أحكاماً مزاجيةً ظلّت تصدر من جانب سعيد وتُنفَّذُ. وعُطّلت بعض أحكام القانون من جانبه عام ١٨٥٨؛ لكنه ظلّ مطبقاً رسمياً حتى العام ١٨٦٣. ففي ذلك العام جرى تطبيق القانون الجنائي العثماني الجديد الصادر عام ١٨٥٨، والمؤسّس على القانون الفرنسي بشكلٍ واضح. لكنّ سعيداً ما لبث أن أضاف موادّ من القانون القديم مُراعاةً لظروف

---

(١) Baer; op. cit. pp. 13-70.

(٢) Bear; Tanzimat, pp. 33-38.

مصر الخاصّة كما زعم[١]. لكنّ القانون المطبّق لم يجر نشره بمصر إلّا بعد اثني عشر عاماً.

وفي ذلك الحين؛ كانت ظروفٌ استجدّت وغيّرت من الموقف كلّه. فقد استغلّ الخديوي إسماعيل الصلاحيات التي أُعطيت له بمقتضى الفرمان السلطاني عام ١٨٦٧ حول حقوق التفاوض مع الدول الأجنبية في الشؤون المتعلقة بمصر؛ فوجّه رسائل إلى دول اتفاقيات الامتيازات يُبدي فيها رغبته في إجراء إصلاحاتٍ قانونية في القضايا التي تتعلّق برعاياها. وقد دفع الخديوي إسماعيل لهذه الخطوة تقريرٌ كتبه له نوبار باشا فصّل فيه سيّئات نظام الامتيازات، وآثاره السلبية على سيادة البلاد ونظمها القانونية. ودعا نوبار إلى إلغاء الجوانب القانونية من نظام الامتيازات. لكنه أوضح أنّ ذلك لن يكون ممكناً إلّا بموافقة الدول المعنية على الإلغاء؛ وهي لن توافق إلّا إذا أُحِلّ نظامٌ قانونيٌّ جديدٌ محلَّ القديم يحفظُ لها مصالحها وكرامة رعاياها. وذلك لأنّ النظامين القانونيين القائمين بمصر إلى جانب نظام الامتيازات ليسا موافقَين للأجانب. أمّا نظام المحاكم الشرعية الإسلامية فلن يحظى بموافقتهم لأنه قائمٌ على أساسٍ دينيٍّ غريبٍ عنهم وعن مصالحهم. وأمّا نظام المجالس (الذي بدأ في عهد محمد علي) فإنه لا ينظر في كلّ شيءٍ، وليست له لوائح مكتوبة ومنظمة، ويعالج قضايا جنائية وجزائية متناثرة بطرائق تحكمية[٢]. وهكذا فإنّ البديل الذي اقترحه نوبار، والذي اعتقد أنّ الأجانب سيوافقون

(١) Baer; Tanzimat, p. 54.

(٢) هي: مجالس دعاوى البلاد، ومجالس دعاوى المركز، والمجالس المحلية، والمجلس العالي. وقد أوضح ساروفيم في أطروحته أنّ مآخذ نوبار على نظام المجالس تركزت في: عدم الكفاية، وعدم انتظام الانعقاد، وعدم وحدة أصول المحاكمات فيها، واختلاف المعالجة باختلاف الرتبة، وتدخلات السلطة التنفيذية في الأحكام؛ Sarofim, England and the Criminal Legislation of Egypt from 1882 (D.Phil. thesis, Oxford 1949), pp. 3f.

عليه هو إنشاء نظام «محاكم مختلطة» مثلما هو الحال بالقاهرة والإسكندرية؛ يقضي فيه مصريون وأجانب في كلّ القضايا التي تتعلق بالأجانب بمصر[١]. أمّا في القضايا التجارية فإنّ هذه المحاكم يمكن أن تطبّق القانون التجاري المعمول به بمصر. وأمّا في القضايا المدنية فإنّ قانوناً أُعِدّ بمصر ويمكن أن يصدر إذا وافقت الدول الأجنبية على ذلك؛ وهو وسطٌ بين القانونين المصري والفرنسي. وفي القضايا الجنائية يمكن تطبيق القانون الجديد الذي كان في مرحلة الإعداد أيضاً[٢]. ويختم نوبار باشا مذكرته بالقول إنّ هذا النظام الشامل الجديد كفيلٌ بإرضاء السيادة المصرية، ومصالح الأجانب في الوقت نفسه، كما أنه كفيلٌ بإحلال نظامٍ موحّدٍ وشاملٍ وكفءٍ محلّ القوانين واللوائح والتطبيقات غير المنتظمة، والتي سادت في هذا المجال حتّى ذلك الحين. وقد دعمت بريطانيا مشروع نوبار باشا بقوة[٣]. بيد أنّ القوى الأخرى وبخاصةٍ فرنسا؛ قابلته بتحفظاتٍ واعتراضاتٍ كثيرة. ولذا ففي الوقت الذي استمرّ فيه العملُ على إصدار القوانين التي كانت في طور الإعداد؛ كانت هناك شكوكٌ كبيرةٌ في إمكان تنفيذها. وصدرت القوانين أخيراً عام ١٨٧٥. لكنّ القانون الجنائي بالذات ظلّ «حرفاً ميتاً» لأنه بعد إنشاء «المحاكم المختلطة» ظلّت دول الاتفاقيات تقدّم الاعتراض تلو الاعتراض عليه. وقد أُنشئت «المحاكم المختلطة» عام ١٨٧٦[٤]؛ ولم يُطبّق فيها من القانون الجنائي غير القسم الخاصّ بالعقوبات المتعلقة بالجنح والجرائم

---

(١) ما عدا دعاوى ملكية الأرض، والتي كان نوبار يريد أن تُعالَجَ أمام المحاكم المصرية؛ لكنّ الدول الأجنبية لم توافق ــ وصارت قضايا الأرض التي أحد الأطراف فيها أجنبي تُعالَجُ أمام المحاكم المختلطة.

(٢) الدبس، مرجع سابق؛ ص ٧٧ وما بعدها.

(٣) ساروفيم؛ مرجع سابق؛ ص ٨ وما بعدها.

(٤) سُمّيت في الأصل «محاكم الإصلاح»؛ ساروفيم، مرجع سابق، ص ٧٩. وقد أصدرتها الحكومة المصرية، لكنّ الدول الأجنبية وافقت عليها.

والاعتداءات التي تحصُلُ ضدّ أعضاء المحكمة بداخلها، أو التي تحول دون قيام هؤلاء بواجبهم. أمّا ما عدا ذلك من مسائل الجنايات فقد بقيت من صلاحيات الهيئات القنصلية الأجنبية؛ كلٌّ فيما يتصل برعاياها، والذين يتمتعون بحمايتها. واستمرّ الحال على هذا النحو حوالي النصف قرن من الزمان.

لكنْ رغم الفشل النسبي الذي لقيته المحاولةُ في المجال الجنائي؛ فإنّ «المحاكم المختلطة» كانت خطوةً متقدمةً جداً مقارنةً بما كان عليه الوضع قبلها. فقد أدّى توحيد القوانين وتنظيمها بعد حالة الفوضى الفظيعة إلى تكوُّن إحساس تدريجي بسواد «حكم القانون» بالمعنى الحديث للمسألة. ثم إنّ القضاة والمحامين برزوا كهيئةٍ اجتماعيةٍ محترمة ومصونة المقام [١]. صحيحٌ أنه كان للعلماء الشرعيين احترامُهُم ومقامهم من قبل. لكنّ القضاة بشكلٍ عامٍّ شرعيين ومدنيين كانوا يُعتبرون أدوات في يد السلطة التنفيذية. ولكنّ الحال لم يعد كذلك بعد صدور القوانين المنظِّمة. فقد عيّنت دول الامتيازات قُضاة ذوي شهرة، لمدى الحياة، دونما حسيبٍ أو رقيبٍ غير ضمائرهم، وبمرتباتٍ عاليةٍ تفوقُ المستوى الأوروبي نفسه. ولسبب هذه الدرجة العالية من الكفاية والاستقلال؛ بدأ أيضاً تكوُّن فئة اجتماعية لامعة هي فئة المحامين الذين كان القُضاةُ يشدِّدون على المستوى الرفيع فيما يتصل بهم. وتعدّى تأثير هذه الفئة، والنظرة إليها؛ المجال القانوني البحت إلى المجتمع كلّه. وانصرف كثيرٌ من رجالات هذه الفئة فيما بعد للعمل في الحقل السياسي العامّ كما هو معروف [٢]. وقد كان تأسيس هذه المحاكم مشروطاً بأمرين اثنين: موافقة

---

(١) Farhat Ziadeh, The case of lawyers in Egypt; in Enterprise in the energing socialist countries of the Near East (Princeton, 1964), p. 25.

(٢) من هؤلاء على سبيل المثال: مصطفى كامل، ومحمد فريد، وسعد زغلول، وعبد الخالق ثروت، ومصطفى النحّاس، ومكرم عبيد.

دول اتفاقيات الامتيازات ووجود القوانين التي تطبّقها المحاكم الجديدة. وقد حصل هذان الشرطان عام ١٨٧٥، أي بعد سنتين من صدور الزمان السلطاني الذي يعطي الخديوي حقَّ التشريع الداخلي. ورغم أنّ قانون الجنايات الجديد لم يُطبَّقْ في أكثره فقد بقي موجوداً وملحوظاً. وهو متأثرٌ جداً بقانون نابليون؛ وبالقانون العثماني المُماثل؛ لكنه يبتعد أكثر من القانون العثماني عن الشريعة [١]. لكنْ يمكن تعليلُ ذلك بأنه موضوعٌ للتطبيق في العلاقات مع الأجانب وعليهم؛ ولا بُدَّ لكي يحظى بموافقتهم أن لا يكون إسلامياً. وقد ظهرت قوانين فيما بعد عصر التأثير الإسلاميُّ ظاهرٌ فيها. لكنّ ذلك لا يعكس تغير الظروف أو الميول؛ بل مُراعاة المشترع للبيئات التي يُطبّقُ فيها القانون.

بيد أنّ أكثر القوانين بُعداً عن النموذج العثماني؛ كان القانون المدني الصادر عام ١٨٧٥. فقد صدر في وقتٍ كانت فيه «مجلة الأحكام العدلية» العثمانية قيد الصدور بشكلٍ تدريجي. وبينما تأسّست أكثر القوانين العثمانية والمصرية حتى ذلك الحين على القانون الفرنسي؛ فإنّ المجلة قامت على أحكام الشريعة. كما أنها شكلت أول محاولةٍ لتقنين الأحكام الفقهية في مواد (تشبه من حيث الشكل القوانين المدنية). والمجلة أخيراً لم تستند إلى أقوى الآراء أو الاختيارات في المذهب الحنفي؛ بل كانت انتقائية تُراعي الظرف والمصلحة، فتأخذُ المناسِبَ من الآراء في المذهب الحنفي حتى لو كانت ضعيفة المورد أو غير المختار [٢]. أمّا القانون المصري الجديد فاستند إلى القانون الفرنسي بشكلٍ عام؛ وكانت مراعاته للحاجات المحلية محدَّدةً بأخذ بعض المسائل من كتب الفقه بشكلٍ جزئي، مثل أحكام «مَرَض الموت»، والغُبْن في البيع أو العقود، وبعض أشكال الاتّجار، والوقف، والأراضي

(١) Baer; Tanzimat, pp. 46f.

(٢) قارن بالمقال المترجم في هذا العدد من الاجتهاد عن مجلة الأحكام العدلية، والذي يتناقضُ ما جاء فيه عماَّ ذكره الكاتب هنا. المحرر.

الأميرية، والشفعة، والهدايا والهبات، وتقديم الوفاء بالدين على قسمة التركة[١]. وبالإضافة إلى القانون المدني وقانون العقوبات؛ صدرت في العام نفسه (١٨٧٥) قوانين التجارة، والتجارة البحرية، وأصول المحاكمات الجنائية. ومنذ العام ١٨٨٩ صار من حقّ المحاكم المختلطة تطبيق هذه القوانين كلّها [٢].

أمّا المحاكم الشرعية التي تطبق الأحكام الفقهية المستنبطة من الشريعة الإسلامية فقد بقيت بدون تغيير. لكنْ أُنشئت في العام ١٨٧٣م «المجالس الحسبية» للإشراف على أموال أولئك الذين لا يتمتعون بالأهلية. وقد عنى ذلك ميلاً ما لبث أن تزايد لتضييق مجال عمل المحاكم الشرعية تدريجياً رغم أنّ «المجالس الحسبية» كانت تابعةً لها في البداية. وفي العام ١٨٨٠ صدر قانون تنظيم المحاكم الشرعية الذي احتوى على ١٩٠ مادة تتعلق بتعيين القضاة، وصلاحياتهم، وتأديبهم، وأوضاع وصلاحيات بقية موظفي المحاكم. بيد أنّ البارز في هذا القانون تحديد صلاحيات القضاء الشرعي بأنه «أحكام الأحوال الشخصية»، والقتل العمد. والمرجوع إليه كما نصّ القانون هو الراجح والمختار في المذهب الحنفي. وصلاحية إقامة الدعوى ١٥ سنة؛ وفي قضايا الأوقاف ثلاثون سنة [٣].

III

القانون بمصر بين ١٨٨٢ و ١٩٢٣

ما غيّر الاحتلال البريطاني لمصر من وضعها القانوني فقد ظلّت حتى الحرب الأولى جزءاً من الدولة العثمانية. لكنّ استقلاليتها التشريعية ازدادت

(١) Anderson, The Shari'a and civil law; in: The Islamic Quarterly, Vol. I (1954), pp. 29-46.

(٢) الدبس؛ مرجع سابق؛ ص ٨١.

(٣) قارن بالمواد ٥٣، ١٠، ١٤.

عملياً بعد أن كانت الفرمانات المتتابعة قد أكّدتها. ثم إنّ الاحتلال البريطاني أثّر على سير الإدارات الرسمية المصرية التي خضعت كلّها لإشرافه. كانت القوانين العثمانية بدءاً بخطّ كلخانة عام ١٨٣٩ تؤكّد على حماية حقّ الحياة والملكية والمواطنية لسائر رعايا الدولة العلية. وقد نُصّ على ذلك كلّه بالنسبة لمصر في الفرمانين الصادرين عامي ١٨٤١ و١٨٦٧. وهكذا فإنّ بريطانيا عند دخولها إلى مصر اكتفت بتأكيد هذه القوانين. وفي عام ١٨٨٣ أصدر الخديوي توفيق مرسوماً يؤكّد على الجانب السياسي للمواطنية، وحقّ الانتخاب لكلّ مصريٍّ بلغ العشرين عاماً[1]. وقد شرع القانون المذكور مسألة المجالس التشريعية، والجمعية التشريعية إلى جانب المجالس الإقليمية. وقد تكونت الجمعية التشريعية من اثنين وثمانين عضواً بينهم ست وزراء، وثلاثون من أعضاء المجلس التشريعي (١٦ منهم منتخبون من المجالس الإقليمية، و١٤ معيّنون من الحكومة)، وستة وأربعون منتَخبون من الشعب. ولم يعد ممكناً فرض ضرائب جديدة بغير موافقة الجمعية التشريعية، وصار لا بُدَّ أن «تُستشار» في كثيرٍ من المسائل. وقد ازدادت صلاحيات الجمعية عام ١٩١٣؛ لكنها أُلغيَت عام ١٩١٥. ولا شكّ أنّ احترام القوانين وتطبيقها، والتساوي أمام القانون ازداد منذ العام ١٨٨٣ مع استقرار النظام الإداري والتشريعي كلّه؛ بصدور القوانين السالفة الذكر. وبقيت المحاكم الشرعية، والمحاكم الملّيّة بدون تشريعٍ مكتوب؛ لكنّ صلاحياتها كانت مقصورةً على قضايا الأسرة بالمعنى الواسع (الزواج، والطلاق، والولاية، والميراث)، والوقف، والهبة. والواقع أنّ القوانين التي صدرت عام ١٨٨٣ اتّخذت من قوانين المحاكم المختلطة نماذج لها. فصدر أولاً قانون تنظيم المحاكم الوطنية، وتبعته قوانين ستّ؛ فيها تعديلاتٌ طفيفةٌ تختلف بها عن

---

(١) Henri Lumba, Droit public et administratif de l'Égypte (Cairo, 1909), pp. 20, 82, etc.

قوانين العام ١٨٧٧. مثل النصّ على أنّ حكم الإعدام لا ينفَذُ إلّا بعد موافقة المفتي عليه، ومثل التعويض على أولياء أمور المقتول مالياً إن رضوا بذلك. وقد ظهرت هذه الموادّ أيضاً في قانوني العام ١٩٠٤ و١٩٣٧. وهكذا فإنّ تأثير الشريعة ازداد نسبياً وإنْ بقدرٍ ضئيل؛ لكنّ التأسُّس الفرنسيّ بقي واضحاً وسائداً. وربما بدا لأول وهلةٍ عجيباً أن لا يحاول البريطانيون التأثير على القوانين الصادرة أيامهم لصالح تطبيق قوانين ذات أصول إنجليزية. لكنْ ربما لم يفعلوا ذلك لكي تبقى روح القوانين موحَّدة. والأمر الآخر عدمُ محاولة المصريين تقليد العثمانيين في تقنين أحكام الشريعة الإسلامية (مجلة الأحكام العدلية)، والإصرار على استخدام القانون الفرنسي كأساس. ويبدو أنّ ذلك يعود لنزعة التحديث والعصرنة التي سادت في أوساط فئة القضاة والمُحامين؛ وهي فئةٌ جديدةٌ وتحديثية. وأحسبُ أنّ الاتجاه الذين ساد في مصر وتركية آنذاك ليس التوفيق أو الاختيار التوفيقي بين الشريعة والقانون؛ بل إبقاء المسألتين منفصلتين: فالشريعةُ تبقى سائدةً من الناحية القيمية، ولو تعطّل تطبيق الأحكام الفقهية في كثيرٍ من المجالات ـ والقوانين تحكم في المجالات التي انحسرت عنها الأحكام الشرعية دونما إشارةٍ إلى ذلك. وقد تغير التوجُّه فيما بعد كما هو معروف ومال الجميع للتوفيق. ولكنْ في الثمانينات من القرن الماضي تجلّى بوضوحٍ في مصر وجودُ نظامين قانونيين متوازيين لا يتلاقيان في أكثر النقاط وإن اختلفت مجالات التطبيق: النظام القانوني الفرنسي السائد في المحاكم المختلطة والوطنية، والذي يقوم عليه قضاةٌ ومُحامون هم فئةٌ اجتماعيةٌ مُحْدَثة. والنظام الشرعي، والملي (للطوائف المصرية غير الإسلامية)؛ ولا يعتمد على قوانين مكتوبة. ويرجع قضاة المحاكم الشرعية الإسلامية إلى كتب المذهب الحنفي التي لا يحسنُ الرجوعَ إليها إلّا المثقفون ثقافةً إسلاميةً تقليدية. لكنّ استناد القوانين المصرية الصادرة حديثاً إلى القانون الفرنسي؛ لا يعني أنها خلت من تأثير مفاهيم

قانونية إنجليزية سواء في العام ١٨٧٥ أو في العام ١٨٨٣. فقد عين البريطانيون مفتشاً عاماً للرقابة هو السير نبسون ماكسويل، كما عينوا مديراً عاماً للإصلاح هو كليفورد لويد، وقد فعل هذان الرجلان كلّ ما بوسعهما لمُراعاة المفاهيم القانونية البريطانية الأساسية في القوانين الجديدة. وقد حاول البريطانيون في عهد المفتّش السير رايموند وست زيادة نفوذهم القانوني، لكنّ نوبار باشا قاوم ذلك بشدّةٍ بحيث عُيّن للمنصب بلجيكي هو Le Grelle لحماية الامتيازات القانونية الفرنسية. لكنّ الإنجليز عادوا فحققوا خطوةً متقدمةً في التأثير القانوني على مصر عندما فشلت المفاوضات مع الباب العالي عام ١٨٨٨ حول القوانين وتنظيمها، إذ لجأ البريطانيون إلى فرض مستشار بريطاني لوزير العدل المصري، كما فرضوا قضاةً بريطانيين في المحاكم الوطنية المصرية. وجاء بعد السير جون سكوت كمستشار لوزارة الحقانية بمصر السير مالكولم ماكيلرايث؛ فاعترف بنجاح القوانين الفرنسية بمصر. لكنه رأى ضرورة «التوفيق والتنسيق» فيها بعد التعديلات ذات الروح الإنجليزية التي أدخلها سَلَفُهُ. وهكذا شكّل لجنة عدّلت القانون الجنائي، وقانون أصول المحاكمات الجنائية؛ اللذين صدرا عام ١٩٠٤. وكانت هذه طريقة البريطانيين في التأثير التدريجي غير الراديكالي حتى لا يثيروا اعتراضاتٍ قوية. فقد تضمن القانونان الجديدان مثلاً أجزاءً من القانون الذي كان الإنجليز قد أصدروه للسودان عام ١٩٠٠، وفي بداية الحرب العالمية الأولى جرت محاولةٌ لاستعارة القانون الجنائي البريطاني كلّه لمصر لكنّ الحربَ أوقفتها. ثم حاول ذلك سير وليام برونيات؛ خليفة ماكيلرايث عام ١٩١٦؛ وأعدّ مسودّة قانونٍ كاملٍ «لإصلاح الأخطاء، والشواذ» كما قال! لكنّ المحامين المصريين، ورجالات الجهاز القضائي قاوموا التطبيق بقوة. وقد حُملت المسودّةُ بعد ذلك إلى العراق وطُبّقت فيه.

أمّا فيما يتعلق بالمحاكم الشرعية؛ فإنّ تغييرات كثيرة حدثت حتى العام

١٩٢٣؛ لكنها كانت أبطأ حركة. فالمجالس الحسبية من العام ١٨٧٣ أخذت كثيراً من القضايا المالية من المحاكم الشرعية. ثم امتدت صلاحياتها أواخر القرن إلى «بيت المال»، أي أموال المواريث؛ بحيث لم يَعُد القاضي الشرعي يحكم في غير الزواج والطلاق والمواريث. ثم نُزِعَ منه الحكم في قضايا القتل العمد. والواقعُ أنّ المحاكم الشرعية عبر التاريخ لم تكن شاملة السلطة؛ فقد كان إلى جانبها المحتسب، وصاحب الشرطة، وناظر المظالم. لكنها باستنادها إلى الشريعة الإسلامية كانت تُعتبر نظرياً السائدة في كلّ شيء؛ وإن اختلف الأمْرُ من الناحية العملية. وفي العام ١٨٩٧ صدر قانون تنظيم المحاكم الشرعية، ثم عُدِّل عام ١٩١٠ محتوياً على ٣٨٤ شملت أموراً تفصيلية كثيرة لا تتعلق فقط بالقضايا التنظيمية بل تتناول الصلاحيات، وقضايا فقهية أخرى. ورغم أنّ الأوقاف إلى جانب «أحكام الأسرة» بقيت من ضمن صلاحياتها لكنها حُدِّدت كثيراً من الناحية التنظيمية. وجرت تحديداتٌ كثيرةٌ فيما يتعلق بالشهادات، وضرورة تسجيل عقود الزواج، والوصايا. وحوالي أواخر القرن كانت هناك حركةٌ إصلاحيةٌ كبرى تزعمها أمثال محمد عبده ومحمد شاكر وقاسم أمين تميل للتحديث والتقنين ضمن التشريع الإسلامي. ومن ذلك توسيع حقّ التطليق بالنسبة للمرأة بعدم الاقتصار على المذاهب الشديدة القسوة في هذه الناحية، والدعوة للأخذ من المذاهب الأخرى (مثل المذهب المالكي الأكثر سعة). وقد رأى هؤلاء أنّ من حقّ الحاكم التدخُّل قانونياً لصالح تطبيق قولٍ في مذهبٍ أو ترجيحه. لكنّ ظروف الحرب الأولى اعتُبرت غير مناسبة لتطبيق التعديلات المقترحة؛ بينما طُبّق بعضُها في السودان عام ١٩١٦. ثم صدر قانون الأسرة الأول ذو الرقم ٢٥ بمصر عام ١٩٢٠ وفيه كُلُّ توجهات الإصلاح والتوفيق آنذاك.

وقتها كان الوضع القانوني لمصر قد تغير. فمع بداية الحرب أعلنت بريطانيا إنهاء كلّ علاقةٍ لمصر بالدولة العثمانية، وصارت مصر محميّةً بريطانية

من الناحية القانونية. ورغم أنّ علاقة مصر بالدولة العلية كانت شكلية؛ فإنّ ردّة فعل المصريين كانت عنيفة. وظهرت الحركة الوطنية المصرية على الساحة السياسية قويةً عام ١٩١٩. وفي عام ١٩٢٢ أُعلنت مصر دولةً مستقلةً تماماً، باستثناء أربعة أمور: الدفاع، وحماية اتصالات الامبراطورية، وحماية الأجانب، والسودان ــ فهي أمورٌ بقيت بيد بريطانيا. واتخذ خديوي مصر لنفسه لقب: ملك. وفي العام ١٩٢٣ صدر الدستور للدولة الجديدة المستقلة.

IV

من العام ١٩٢٣ وحتى العام ١٩٥٠

اقتدى واضعو دستور العام ١٩٢٣ بالنموذجين البلجيكي والعثماني. وقد أسّس الدستور الجديد مجلسين للنواب والشيوخ. وللملك حقّ اختيار رئيس الوزراء وتعيينه، وتعيين رئيس مجلس الشيوخ، ونصف أعضاء مجلس الشيوخ. كما له حقّ حلّ مجلس الوزراء، ومجلس النواب، وإعادة القوانين لمجلس النواب للنظر فيها. ويختار رئيس الوزراء أعضاء مجلس الوزراء من المجلسين وهو مسؤول أمام مجلس النواب؛ الذي يُنتَخَبُ بطريقة مباشرة من الأمة عن طريق الاقتراع العامّ. وقد عطّل الملك الدستور جزئياً عام ١٩٢٨؛ وأحلّ محلّه عام ١٩٣٠ دستوراً جديداً يقوّي السلطة التنفيذية على حساب السلطة التشريعية، ويضعُ نظاماً جديداً للانتخاب على مرحلتين. وبقي الدستور الجديد ساري المفعول حتى أواخر العام ١٩٣٥، حيث اضطُرّ الملك تحت ضغط المعارضة الوطنية لإعادة العمل بدستور العام ١٩٢٣ عشية عقد المعاهدة مع بريطانيا. وبقي الدستور القديم منذ ذلك الحين ساري المفعول حتى الثورة عام ١٩٥٢. لكنّ الحياة السياسية لم تكن مستقرة بمصر بين العامين ١٩٢٣ و١٩٥٢. فلم يتجاوز عُمُر الحكومة الواحدة العام الواحد. وأُجريَت انتخاباتٌ في الأعوام ١٩٢٤، ١٩٢٥،

١٩٢٦، ١٩٢٩، ١٩٣١، ١٩٣٦، ١٩٣٨، ١٩٤٢، ١٩٤٦ و١٩٥٠. ثم إنّ الملك كثيراً ما تصرف بخلاف الدستور.

إنّ المُلاحَظَ في فترة الحياة الدستورية هذه بمصر؛ الإصلاحات التي أُجريتْ على القوانين السائدة في المحاكم الشرعية. فالقانون رقم ٢٥ للعام ١٩٢٠ قدّم إصلاحاتٍ ملحوظةً فيما يتعلّق بالزواج والطلاق استناداً إلى «رأيٍ ضعيفٍ» في المذهب الحنفي، أو إلى «اختيارٍ» للمدارس الفقهية الأُخرى حلَّ محلَّ الرأي الحنفي الذي كان موجوداً في «مجلة الأحكام العدلية» أو ما يُناظِرُها بمصر. بيد أنّ هذا الإصلاح المبدئي لم يكن كافياً في بعض المجالات؛ مثل إتاحة الفرصة للمرأة المتضررة للحصول على الطلاق عن طريق القضاء، ومثل منع تزويج الصغار، ومثل تحديد الطلاق عن طريق تحديد الألفاظ التي يحصُلُ بها والتلفظ بالطلاق الواحد والثلاث في المجلس الواحد. وقد أمكن حلّ مشكلة «زواج الصغار» جزئياً فيما بعد بتحديد سنّ الزواج للمرأة بـ ١٦ عاماً، وللرجل بـ ١٨ عاماً عام ١٩٢٣. وفي العام ١٩٣١ مُنعت المحاكم من النظر في عقود النكاح غير المسجّلة لدى المحاكم، ولم يكن يمكن تسجيلُها إلاّ إذا كان العاقدان قد بلغا سنّ الزواج المحدّد بالقانون. وفيما يتصل بألفاظ الطلاق؛ فإنّ القانون رقم ٢٥ للعام ١٩٢٩ حدّدها وقلّل منها كثيراً بحيث لم يَعُد الطلاقُ ممكناً إلاّ إذا قصد الزوجُ ذلك صراحةً. وذلك استناداً إلى فتاوى واختيارات بعض فقهاء التابعين قبل تكون المدارس الفقهية، وبعض الفقهاء المتأخِّرين. وقد بدا لفترةٍ أَنّ الإصلاح والتجديد الفقهي سيمضي إلى حدٍّ أبعد عندما وُضعت عام ١٩٢٧ مسوّدة لقانونٍ جديدٍ للأحوال الشخصية ينصُّ على تحديد إمكانية تعدُّد الزوجات، والحدّ من حرية الرجل في الطلاق. وقد استعمل واضعو المسوّدة للمرة الأولى حقّ الفقيه المسلم في الاجتهاد والعودة إلى المصادر الأصلية دونما استنادٍ إلى فقيهٍ أو مدرسةٍ فقهية. وكان هذا اتّجاه محمد عبده، وبعض المعاصرين؛

الذي رأوا أنّ الاجتهاد ضروريٌّ. في كلّ عصر، وأنه ليس من الضرورة في شيءٍ تقليد مدرسةٍ فقهيةٍ أو فقيه قديمٍ مشهور. بيد أنّ الموادّ التجديدية هذه لم تظهر في قانون العام ١٩٢٩ لاعتراض الملك عليها. غير أنّ هذه المحاولات كلّها لم تكن شاملةً أو بعيدة النظر. بل كانت غالباً إجابةً متسرعةً على حاجاتٍ ظاهرة. وبدا أنّ الحال قد تغيّر عندما صدر عام ١٩٤٣ قانونٌ لتقسيم التركات في حالة عدم الوصية، وفي العام ١٩٤٦ قانون الوصية الواجبة، وقانون الوقف. وكان قدري باشا الفقيه المصري الكبير قد أعدّ قبل ذلك قوانين للعقود والموجبات، والأوقاف، والأحوال الشخصية؛ لكنها لم تصدر بطريقةٍ رسمية. لذلك جاء قانون العامين ١٩٤٣ و١٩٤٦ لسدّ النقص في هذا المجال. ومن أبرز الموادّ في قانون الأوقاف الجديد منع الوقف الأهلي في المستقبل لأكثر من ستين عاماً؛ على أنّ لا يكون المستفيدون أكثر من فريقين إثنين. وإجازة التأقيت في الوقف الخيري إلاّ في الوقف على المساجد.

بيد أنّ التطور القانوني الأبرز تمثّل في إلغاء محاكم القناصل، والمحاكم المختلطة تحت الضغط الوطني المتزايد. فقد اجتمعت دول الاتفاقيات والامتيازات بمونترو في ٨ مايو ١٩٣٧ ووافقت على إلغائهما بعد فترةٍ للتصفية مدتها إثنا عشر عاماً. ونتيجةً لقرارات مونترو برزت الحاجة لتعديل قانون العقوبات المصري؛ الذي وُضع عام ١٨٨٣ وعُدِّل عام ١٩٠٤ لكنه كان للمصريين فقط. وقد صدر قانونٌ جديدٌ للعقوبات لسائر المقيمين على أرض مصر عام ١٩٣٧ هو نفس قانون العام ١٩٠٤ مع تعديلاتٍ طفيفة. وكانت اللجنة التي وضعته مؤلّفةً من عبد الحميد بدوي، وصبري أبو عَلَم باشا، والسير آرثر بوت آخِر المستشارين الإنجليز لوزارة العدل المصرية. لكنّ المشكلة الأصعب كانت إصدار قانونٍ مدنيٍّ جديدٍ لتطبيقه في المحاكم

الوطنية على الجميع بعد العام ١٩٤٩. فقد كان القانون المدني الصادر عام ١٨٨٣ للمحاكم الوطنية، مثل القانون الصادر عام ١٨٧٥ للمحاكم المختلطة؛ مؤسّساً على القانون الفرنسي. وكانت هناك ضغوطٌ كثيرةٌ للتحرر في القانون الجديد من التأثير الأجنبي. ولأنّ التجربة مع تطوير المحاكم الشرعية وقوانينها كانت قد نجحت؛ فإنّ الموانع التي تحول دون الاختيار والانتقاء بل والاجتهاد المطلق ضمن روح الشريعة؛ كانت قد زالت بحيث أمكنت العودةُ بحريةٍ إلى ذلك المصدر باعتباره الرئيسي. وقد ترأس اللجنة التي وضعت مسوّدة القانون عبد الرزاق أحمد السنهوري باشا، ونوقشت طويلاً في الصحف والمجلات، ومجلس النواب والشيوخ. وصدر القانون أخيراً في يوليو ١٩٤٨، وطُبِّق في ١٥ أكتوبر ١٩٤٩. ورغم كثرة ما قيل عن القانون وأحكامه وعلاقته بالشريعة؛ فإنّ السنهوري قال أمام اللجنة التحضيرية إنّ ثلثي القانون بل ثلاثة أرباعه مؤسسة على قرارات وأحكام المحاكم المصرية منذ القرن الماضي، وعلى الأعراف القانونية لمصر. وقد دافع السنهوري عن علاقة القانون بالشريعة بالقول إنه استمدّ من الشريعة بعض القواعد العامة، والتفصيلية وكُلّ ما أمكن استغلاله من الفقه الإسلامي مما يتناسب وروحَ العصر [١]. ويمكن تحديد القضايا والأمور التي أفاد فيها القانون الجديد من الشريعة وأحكامها بأربعة [٢]:

(أ) الشريعة مصدر رئيسي، من مصادر التشريع التي على المحاكم الرجوع إليها إن لم يكن في أحكام القانون ما يغطّي مسألةً معينة. وتقول المادة الأولى إنه إن لم يمكن للقاضي أن يرجع إلى القانون نصاً أو روحاً؛ فعليه أن يرجع للعُرف؛ فإن لم يجد؛ فعليه الرجوع إلى الشريعة.

---

(١) القانون المدني: مجموعة الأعمال التحضيرية ١/٢٠، ٧٥، ٨٥، ١٥٩.
(٢) قارن عن المسألة كلّها مقالتي السالفة الذكر؛ (الملاحظة رقم ٢٤).

وإلّا فيحتكم إلى القانون الطبيعي ومبادىء العدالة والمساواة. وقد نظرتُ إلى هذه المادة باعتبارها للدعاية أكثر مما هي مؤثرة حقيقةً في القانون. لكنْ هناك مسائل رجع فيها القانون إلى الشريعة مثل أحكام الأشخاص المفقودين والغائبين، وأحكام الإرث وتوزيعه والوصايا.

(ب) الاحتكام إلى الشريعة في القضايا التي ينقسم فيها القانونيون الأوروبيون، والأعراف القانونية الأوروبية. ويبدو ذلك في مسائل الموجبات والعقود، وفي سوء استعمال الحقّ، وفي نظرية الظروف الطارئة، وفي مسائل الديون.

(ج) وقد استعار القانون الجديد في حالات معينة من الشريعة أُموراً لم تكن في القوانين من قبل مثل مجلس العقد، وأهلية التصرف، وتأجير الوقف، وعقود الأحكار، وتأجير الأرض الزراعية والحالات التي يفسُدُ فيها العقد.

(د) بالإضافة لذلك؛ فإن القانون الجديد احتفظ بعدّة مواد مستمدة من الفقه الإسلامي كانت موجودة في القوانين الصادرة سابقاً.

ويبقى أنّ قانوناً جديداً للمجالس الحسبية صدر عام ١٩٤٩، كما صدر قانون جديد للعقوبات وآخر لأُصول النظر في الجنايات عام ١٩٥٠. ومن ضمن الجديد فهي أنّ رأي المفتي لم يعد مطلوباً في تنفيذ عقوبة الإعدام.

ولم أُعالج هنا التطورات القانونية التي حدثت بعد ثورة يوليو ١٩٥٢؛ مثل قوانين الإصلاح الزراعي، والتأميمات. لكنْ تنبغي الملاحظة أنّ الوقف الأهلي أُلغي عام ١٩٥٢. ثم أُلغيت المحاكم الشرعية، والمحاكم الملية عام ١٩٥٥، وصارت المحاكم الوطنية تنظر في كلّ القضايا، لكن الشريعة الإسلامية ظلّت مطبقةً طبعاً في قضايا الأحوال الشخصية. وقد انتقل القضاة

الشرعيون للعمل ضمن المحاكم العادية؛ لكنْ مع مُضي الوقت فالذي سيحدُثُ أنّ القُضَاة المدنيين سيحكمون في قضايا الأحوال الشخصية بناءً على قوانين المحاكم الشرعية الصادرة سابقاً. وقد عنى هذا التطور المتسارع أنّ قانوناً شاملاً يتضمن أحكام الأحوال الشخصية يمكن أن يصدُر كما حدث في سورية وتونس والعراق والمغرب. وحتى اليوم (١٩٦٧) كان الجدل حول تعديل قوانين الأحوال الشخصية المصري ما يزال مشتعلاً بين المحافظين والتقدميين. والمتوقّعُ صدور قانونٍ إصلاحيٍّ يُراعي التطورات الاجتماعية والاقتصادية في البلاد ــ فيتأثر من حيث الشكل، وبعض التطبيقات والتفصيلات بالقوانين الأوروبية؛ لكنه يبقى من حيث الروح، وأكثر الموادّ إسلامياً.

مُراجعات كتب :

(١) قضاء المظالم في العصر المملوكي (*)

مراجعة الفضل شلق

يعرض كتاب نيلسن لقضاء المظالم في دولة المماليك البحرية من خلال دراسة لعدد من القضايا (عددها ٨٩) العيانية بالإضافة إلى دراسة الإجراءات المتبعة في هذا القضاء ودور الدولة والمؤسسة الدينية فيها. وفي الدراسة مقدمات تعرض «النظرية الإسلامية الكلاسيكية» حول قضاء المظالم والقضاء الشرعي كما تعرض التطور التاريخي لقضاء المظالم في المراحل التي سبقت دولة المماليك.

ينطلق الكاتب من فكرة الفصل بين الشريعة والدولة التي بدأت بتطور معين منذ وقت مبكر. وقد تزامن هذا الفصل مع قيام مؤسستين لكل منهما مهام محددة، الأولى مجالها الشريعة والدين، والثانية مجالها أمور الدولة والسياسة. في دولة المماليك بلغ الفصل بين المؤسستين حده الأقصى واتخذ أشكالاً رسمية معترفاً بها لدى المجتمع ومفكريه. لكن الفصل شيء والعلمانية شيء آخر فتسمية قضاء المظالم نظاماً علمانياً للعدالة تبقى موضع شك والتباس.

كانت مهمة الدولة في هذه المنطقة منذ العصور قبل الإسلامية تحقيق

(*) Jorgens Nielsen. Secular Justice in an Islamic State: Mazalim under the Bahri Mamluks. Istanbul 1985.

العدل. تلك هي مهمة الدولة الأساسية، لكن هذه المهمة تتطلب إمكانية وصول المواطن إلى الحاكم لتقديم الشكاوى ضد موظفي الدولة الذين يرتكبون مخالفات أو الذين يمارسون أموراً تتنافى مع مبدأ العدل. وقضاء المظالم كان خلال مختلف العصور الإسلامية معنياً بشكل أساسي بالشكاوى ضد موظفي الدولة لكي يتم التوصل، نظرياً على الأقل، إلى إحقاق العدل وتثبيت سلطة الدولة.

في بداية الإسلام كان حاكم الإقليم أو المنطقة هو القاضي. لكن الفقهاء راكموا مع الزمن تراثاً شرعياً فقهياً ارتكز على التعاليم الدينية وشكل أساساً لنشوء القضاء الشرعي بمختلف مذاهبه. أدى هذا التراكم إلى نشوء مؤسسة غير محددة المعالم هي المؤسسة الدينية. كانت هذه المؤسسة ذات وزن هام في المجتمع الإسلامي، كما كانت تشكل إطاراً يتوجب على الدولة أخذه بعين الاعتبار في كل إجراءاتها. لكنه لم يكن إطاراً محدداً لأنه كان بإمكان أي فرد يحوز قدراً معيناً من العلم أن ينخرط في إطار هذه المؤسسة. وقد بقيت المؤسسة غير محددة المعالم، وغير هرمية بمعنى أنها بقيت مفتوحة يمكن أن يلجها أشخاص كثيرون ممن يحوزون على اعتراف رسمي من قادة المؤسسة.

قامت هذه المؤسسة خارج إطار الدولة وبمعزل عنها وأحياناً في مواجهتها. لكن الدولة كانت تنتقي القضاة من بين أعضاء هذه المؤسسة. بالإضافة إلى ذلك كان كثير من كتاب دواوين الدولة ينتقلون من صفوف هذه المؤسسة رغم ما هو معروف عن الانفصال بين الفقهاء والكتاب. في القرون الإسلامية الأولى ظهرت الشعوبية في طبقة الكتاب ولاقت معارضة لدى الفقهاء. كانت هناك مواجهة بين وجهتي نظر، لكن مصدر المعرفة كان واحداً هو حمل العلوم الإسلامية، دينية ولغوية وأدبية وعلمية وفلسفية.

وتلاشت الشعوبية مع تراجع السلطة السياسية العربية (تراجع سلطة الخلافة العباسية)، وكان ذلك متوازياً مع تأكيد وحدة الثقافة الإسلامية، تلك الثقافة التي كان للعرب الدور الأول والأساسي فيها. لقد شارك في تكوين الثقافة كثيرون ممن كانت أصولهم غير عربية. لكنهم كانوا بمقدار ما يدافعون عن الإسلام وعن أهمية العرب في الإسلام، وبمقدار ما كانوا يتقنون اللغة العربية (لغة القرآن) ويدافعون عنها، كانوا ينضوون في صف الانتماء العربي.

لم يدم الانفصال طويلاً بين فئتي الفقهاء والكتاب. ففي المرحلة المملوكية التي يعنى بها الكتاب كانت الوظائف تنقسم إلى قسمين هما أرباب السيف وأرباب القلم؛ وهؤلاء يتولون الوظائف الديوانية والوظائف الدينية. لكن هذا التقسيم الوظيفي لا يعني اختلاف النزعات الثقافية أو السياسية ولا المنشأ التربوي والاجتماعي؛ بل الأشخاص أنفسهم الذين يتولون الوظائف الدبوانية يمكن في أحيان أخرى أن يتولوا وظائف دينية. فهم أبناء ثقافة واحدة ونظام تربوي واحد.

من ناحية أخرى كان هناك انقسام حاد لا التباس فيه بين أرباب السيف وهم العسكريون، رجال الاقطاع، الذين يتولون شؤون الدفاع عن الدولة وحكمها، وبين أرباب القلم. فأرباب السيف كانوا عبيداً مستوردين يخضعون منذ صغرهم لنظام من التدريب العسكري والتربية التي تشكل الشريعة أحد مصادرها. كان هؤلاء يجلبون ويشترون من خارج دار الإسلام. أما أرباب القلم فكانوا من السكان المحليين العرب الذين يتم تعليمهم تعليماً دينياً. وفي كثير من الأحيان كانوا يتوارثون مناصبهم لدى الدولة؛ أو على الأقل كانت هناك عائلات يتولى أفرادها وظائف لدى الدولة جيلاً بعد جيل. أما أرباب السيف فكانوا يخدمون لدى الدولة في الوظائف العسكرية لجيل واحد فقط، وكان على أولادهم أن يختلطوا ويندمجوا في السكان المحليين ليحل مكانهم

أجلابٌ جُدُد. وعندما كان أولاد المماليك (= أولاد الناس) يستطيعون استلام مناصب عسكرية كان ذلك يعتبر بمثابة خلل في النظام المملوكي وتراجع في نظام الدولة. فقد كان نظام المماليك مغلقاً في وجه السكان المحليين وأبناء المماليك المولودين أحراراً، ومفتوحاً في وجه الأجلاب الجدد، ولم يكن نظاماً وراثياً.

لقد تولى الخليفة منذ البداية قضاء المظالم، وكان في كثير من الأحيان ينتدب الوزير لهذه المهمة. وهذا أمر طبيعي؛ إذ كان الوزير يتولى تسيير معظم الأمور المنوطة بالخليفة. وفي أيام المماليك صار السلطان يتولى قضاء المظالم وينتدب أحياناً كاتب السر لذلك. ثم صار الحاجب في مراحل متأخرة يتولى هذه المهمة. والحاجب وظيفة عسكرية بعكس كاتب السر الذي كانت وظيفته ديوانية (من أرباب القلم).

هكذا يتضح أن الذين تولوا قضاء المظالم كانوا أحياناً من أرباب السيف (وحتى السلطان كان يعتبر صاحب وظيفة تندرج بين أرباب السيف) وأحياناً من أرباب القلم. والفصل بين الوظائف العسكرية والوظائف الديوانية والدينية لا يقود إلى الفصل بين الدين والدولة الذي يستخدمه الكاتب لتبرير وصف قضاء المظالم بأنه نظام علماني خارج عن نطاق الشريعة.

أما فيما يتعلق بالقضايا التي عالجها قضاء المظالم فهي تشمل جميع مسائل الخلاف بين الأفراد خاصة المسائل المتعلقة بموظفي الدولة. وهذه تشمل موظفي الدولة الذين تولوا المهامّ الديوانية والمهام الدينية. وقد شملت المسائل المطروحة مسائل دينية تتعلق بالمعتقد حيناً وبالمواريث والأوقاف وغيرها من الشؤون الدينية أحياناً أخرى. وهذا أمر لا ينكره صاحب الكتاب. وفي أحيان كثيرة كان قضاء المظالم بمثابة قضاء استئناف تحمل إليه قضايا عالجها القضاء الشرعي وذلك لمحاولة الحصول على حكم آخر مغاير للحكم الأول.

لقد تمت صياغة نظرية قضاء المظالم على يد الماوردي. وجميع

الذين جاءوا بعده استخدموا آراءه حرفياً أو بتصرف. يعتبر الماوردي أن قضاء المظالم يختلف عن القضاء الشرعي في أن الأول أكثر سلطة ورهبة لأن السلطان أو من ينتدبه هو الذي يتولاه؛ وفي أن الثاني يخضع لقيود أكثر دقة تحددها الشريعة. هذا التمييز يشمل أسلوب عمل كل من القضاءين ولا يشمل مجال كل منهما.

فلا القضاء الشرعي اختص بمعالجة مسائل لا تدخل في نطاق الشريعة، ولا قضاء المظالم ابتعد عن أحكام الفقه ومقتضيات الشريعة. فجهاز الدولة الذي تولى قضاء المظالم هو جزء من دولة المماليك التي كان مبرر وجودها الأساسي الدفاع عن دار الإسلام في وجه الخطر الخارجي (الصليبي والمغولي) الذي يتهددها وهذا أمر كان يستدعي الدفاع عن الشريعة وما تمثله بالنسبة لدار الإسلام.

وإذا كان صاحب الكتاب يعتبر أن النظرية السياسة الكلاسيكية الإسلامية قد صارت على غير علاقة بواقع الأمور، وصولاً إلى اعتبار الشريعة ذات نطاق محدود وضيق في المجتمع، وإلى اعتبار أن ما تمثله من مثل وأفكار صارت ذات علاقة واهية بمسار الأمور الحقيقي، فإن ذلك الرأي الذي حمله قبل نيلسن العديد من المفكرين الاستشراقيين الآخرين هو رأي يخالف التاريخ الفعلى وينم عن فهم شكلي سطحي للتاريخ الإسلامي.

إن الفصل بين الشريعة والسياسة، بين الدولة والدين، بين الوظائف الديوانية والوظائف الدينية، وبين الوظائف العسكرية والوظائف العلمية؛ هو أمر حصل فعلاً منذ أيام الإسلام الأولى. لكن الفصل وحده لا يعطينا الصورة كاملة ما لم نلحظ الالتقاء بين مختلف الوظائف والمهام والمفاهيم ومجالات العمل.

لا تستطيع الشريعة أن تبرر وجودها إذا لم تعتبر أنها هي ومشتقاتها الفقهية تشمل جميع نواحي الحياة بما في ذلك الدولة والسياسة. هذا الاعتبار لم تنكره أي دولة اسلامية، وبخاصة أن الدولة الإسلامية تعرف تماماً

أن منطلقها الشريعة. ففي التاريخ الإسلامي ليس هناك شريعة ودولة يضاف كل منهما إلى الآخر حسب حاجة كل منهما إلى الآخر. بل هناك دولة قامت بناء على شريعة. فقد سبقتها الشريعة التي كانت هي المبرر الوحيد لوجود الدولة ولم يبدأ الخروج عن ذلك إلّا في إيران الصفوية وتركية العثمانية والدول القومية والقطرية الحديثة التي أخضعت الدولة لاعتبارات أخرى غير الشريعة.

والذين تولوا قضاء المظالم هم أبناء ثقافة واحدة كما القضاة الذين تولوا القضاء الشرعي. وكان طبيعياً أن يحكموا المسائل ويعالجوها انطلاقاً من الأفكار والايديولوجيا التي يحملونها والتي لم يكن لديهم غيرها. وقد شكلت الشريعة ومشتقاتها الفقهية أهم عوامل تكوين هذه الثقافة إن لم تكن العامل الوحيد في تكوينها. فالفقه، بتعبيرٍ آخر، هو حصيلة تجارب الأمة الدينية وغير الدينية؛ وهو يشكّل صياغةً محددةً لوعي الأمة الذي كانت تنطلق منه أحكامها جيلاً بعد جيل. لذلك كان طبيعياً أن يكون هو مصدر أحكام قضاء المظالم والقضاء الشرعي.

أخيراً ربما كان البحث أكثر فائدة لو أنه تطرق إلى التمييز بين قضاء المظالم والقضاء الشرعي على أساس أن القضاء الشرعي اختص بالمسائل التي تعود إلى أحكام محددة واضحة ورد فيها نص قرآني أو حديث صحيح أو إجماع مسلم بصحته. وهذه المسائل يقع معظمها في مجال الشؤون الشخصية (مواريث، زواج، طلاق، الخ...) في حين أنّ قضاء المظالم عُني بالمسائل التي تختلف فيها الأحكام ولم يستطيع الفقهاء حسمها لصالح هذا الرأي أو ذاك. فهما كلاهما يستندان إلى الشريعة لكن الأول أكثر تقييداً لنفسه بسبب وضوح مصادره. هذا التقييد الذي يقود إلى تقييدات أخرى في الشكل وفي الإجراءات وأساليب العمل؛ بينما قضاء المظالم يخضع للرأي في مسائل وردت فيها خلافات متشعبة وليس أصلح من السلطان أو من يمثله للنظر في هذه الأمور وإعطاء أحكام حاسمة في لحظات معينة مطلوبة لا لتحقيق العدل وحسب بل ولفرض سلطة الدولة أيضاً.

مُراجعات كتب :

②

مُفتي إسطنبول

مراجعة رضوان السيد

يصف المبعوث السري لدوق Burgundy إلى الأراضي المقدسة الموكب الذي دخل به السلطان العثماني مُراد الثاني (١٤٢١ ـ ١٤٥١ م) مدينة أدرنة في ٢٣ كانون الثاني ١٤٣٣ فيذكر بين مُرافقي السلطان «الخليفة الأكبر الذي يُناظر البابا عندنا. . .» (ص ١١٥). ويبذل Repp(*) مجهوداً كبيراً ليُثبت أنّ المقصود بالخليفة الأكبر ليس الخليفة العبّاسي الذي كان ما يزال بالقاهرة تحت سيطرة المماليك، بل المقصود مفتي العاصمة الذي كان أصل منصب «شيخ الإسلام»، رأس البيروقراطية الدينية في الدولة العثمانية، وكان وقتها الشيخ فخر الدين العجمي، المتوفى عام ٨٧٥ هـ/١٤٦١ م. والمصادر متفقةٌ على أنّ منصب المفتي، شيخ الإسلام، شهد بداياته في عهد السلطان مُراد الثاني، لكنّ الاختلاف بين الدارسين المُحْدَثين كان وما يزال في طبيعة هذا المنصب، وأسباب ظهوره، ثم التطورات اللاحقة التي جَعَلَتْ منه المنصب الذي أدخل «فئة العلماء» في بيروقراطية الدولة العثمانية بشكلٍ نهائي. وهناك ثلاث رؤى بين الدارسين لهذه المسألة، والتفاصيل المتعلقة بها. الأولى صاحبها Kramers في الطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية، وهي تعتبر منصب شيخ الإسلام (مفتي اسطنبول) تقليداً للخلافة

(*) R.C. Repp, The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy. Ithaca Press, London 1986.

العباسية بالقاهرة. وقد بدأ هذا التقليد في عهد السلاطين الأوائل عندما كانت بورصة عاصمة الدولة، ثم تطور إلى وضعه القوي في عهد مُراد الثاني بعد زلزال تيمورلنك. والثانية لـ Gibb وBowen في Islamic Society and the West (١/٢/٨٤ ـ ٨٦) وترى احتمال أن يكون المنصب تقليداً للدور الذي كان يلعبه بطريرك القسطنطينية بالنسبة للقياصرة البيزنطيين، إذ كان يقوم بدورٍ استشاري، ودور «تغطية دينية» لتصرفات القياصرة وقوانينهم وإجراءاتهم ذات الطابع المدني. والرؤية الثالثة لـ R. Bulliet في: Studia Islamica XXXV, 53 ـ 68 وهي ترى أنّ أصل المنصب في مُدُن خراسان في القرن الخامس الهجري. فقد صار شيخ علماء المدينة ذا دورٍ سياسيٍّ بعد أن قوّى نظام المُلْك علماء الشافعية بالمدارس والأوقاف. وامتد التقليد إلى الشرق، إلى أواسط آسية والهند والصين. وكان الملوك والسلاطين يحاولون موازنته وإرضاء الواصلين إليه لقوتهم الاجتماعية والدينية بسبب نفوذهم القوي على المؤسسات التعليمية الإسلامية. وقد استطاع المماليكُ (رغم عدم وجود المنصب في مجال سيطرتهم) أن يضبطوا القضاء تماماً بسبب كون القضاة موظفين رسميين، لكنهم لم يتمكنوا من ضبط المدارس رغم تقدمهم في السيطرة على أوقافها. وهكذا جاء تطور منصب شيخ الإسلام لدى الشعوب التركية الإسلامية؛ وفي الدولة العثمانية بالذات ليستوعب كلّ المؤسسات الدينية الإسلامية في ظلّ شيخ الإسلام الذي صار منصبُهُ منصباً رسمياً، فصَار الإسلامُ وعلماؤه جزءًا مستوعباً ضمن بيروقراطية الدولة، وفقد العلم الإسلامي كل استقلالية عن إدارة السلطة.

أمّا رأي Repp فيبدو أقرب إلى رأي Kramers لكنه يفرّقُ بين مرحلتين من مراحل تطورات المنصب. فهو يرى أنّ العثمانيين اصطنعوا المنصب في الأساس لا ليستتبعوا العلماء ضمن جهاز الدولة، بل لإعطاء سلطتهم مشروعيةً إسلاميةً تشبه التي كانت للمماليك نتيجة وجود الخلافة العباسية لديهم. ومن

المعروف أنه بحثاً عن هذه الشرعية، قام بعض السلاطين العثمانيين الأوائل بالمبايعة للعباسيين بالقاهرة. لذلك كان متولّو المنصب بدءًا بالشيخ شمس الدين الفناري (٨٢٨ ــ ٨٣٣ هـ/١٤٢٤ ــ ١٤٣٠ م) وشمس الدين محمد بن أرمغان، وفخر الدين العجمي (على التوالي) وانتهاءً بأبي السعود أفندي (٩٥٢ ــ ٩٨٢ هـ/١٥٤٥ ــ ١٥٧٤ م) أكبر علماء السلطنة، ويحظون باحترام السلاطين وتقديرهم وطاعتهم. وهناك قصةٌ تنسب إلى سليمان القانوني (ت ٩٧٤ هـ/١٥٦٦ م) امتناعه عن الإذن لأبي السعود شيخ الإسلام بالذهاب للحجّ لأنه لا يستطيع الاستغناء عن آرائه وفتاواه طوال شهور غيابه. وهكذا فإنّ Repp يختلف مع القائلين بأنّ منصب المفتي أو شيخ الإسلام كان قليل الأهمية ثم ازدادت أهميته ضمن البيروقراطية الدينية بسبب دعم السلاطين للذين تولّوه لكي يضبطوا بهم العلماء والمدرّسين. إذ الواقع أنّ المنصب كان من خارج الهرمية المعروفة للعلماء أيام العثمانيين، وقبلهم في الدول الإسلامية الأُخرى. فقد كانت المشكلة التي واجهها العثمانيون جديدةً في طبيعتها، وبخاصةٍ بعد أن ساءت علاقاتهم بالمماليك، ولم يعودوا يريدون الارتباط بهم أو التبعية الشكلية لهم عن طريق البيعة للخليفة الواقع تحت سيطرتهم. وقد حاول الإيلخانيون في إيران عندما أسلموا حلّ مشكلة شرعيتهم دون التبعية لأعدائهم من المماليك بالتحول عن التسنن إلى التشيع لخلق أساس جديد للشرعية والمشروعية. أمّا العثمانيون فلم يكن بوسعهم ذلك لِقِدَمِهِم، وقدم قبائلهم في التسنُّن والتحنُّف، فلجأوا لمنصب المفتي، شيخ الإسلام. وكانت رغبتهم في البداية أن يبقى لهذا المنصب مظهرٌ استقلاليٌّ ليظل مقنعاً لهم ولرعاياهم، بعكس ما ذهب إليه Bulliet عندما قال إنّ المقصود من تبنّي هذا المنصب كان محاولة السيطرة على أجهزة الهرمية الدينية. لكننا نجدُ أنّ الأمر تطور بعد ذلك إلى استيعاب لمشيخة الإسلام كجزءٍ من جهاز الدولة، مع إعطائها صلاحيات إدارية ومالية كاملة باعتبارها

تنفق على القضاة، والمفتين الصغار، ومدرِّسي المدارس الدينية. وهكذا فإنّ القرن السابع عشر الميلادي شهد ظهور فئة «فقهاء السلطان» بالمعنى الحرفي للكلمة. لكنْ كان لا بدّ من الانتظار قرناً أو أكثر بعد ذلك لنشهد إطلاق السلاطين على أنفسهم لقب «أمير المؤمنين». أمّا تحول السلاطين عن وضع «مشيخة الإسلام» في موازاة السلطنة، إلى استيعابها ضمنها فربما أمكن إرجاعُهُ إلى أنّ العثمانيين أمكنهم أن يزيلوا البيزنطيين والمماليك، وأن ينتصروا على الصفويين، ثم أن يخترقوا أواسط آسية وأوروبا فصار لقب «الغازي» و«حامي الحرمين» كافياً للمشروعية، ولم تعد هناك حاجة للتأكيد على استقلالية مشيخة الإسلام، وبخاصةٍ أنّ المشيخة بدأت تلعبُ بسبب استقلاليتها النسبية أدواراً في تولية السلاطين وعزلهم.

بذل المؤلف جهداً كبيراً في استنطاق المصادر المبكّرة حول بدايات المنصب، وتطوراته الأولى، والعلماء الذين تولّوه. لكنّ هذا المجال البحثيّ ما يزالُ جديداً، وما تزال الوثائق التي تُستخدم لتحليل بداياته وطبيعته قليلة، ومملوءة بالتناقُضات. ولمشايخ الإسلام من بدايات القرن الثامن عشر مؤلَّفاتٌ كثيرةٌ لم تجر دراسةُ أيٍّ منها. بل إنّ لبعضهم كتباً في سياسة الدولة أو في إصلاحها من ضمن النوع المعروف بنصائح الملوك أو مرايا الأمراء. ثم إنّ للمذهب الحنفيّ (والعثمانيون وعلماؤهم جميعاً من الأحناف) تجربته القديمة في التعامل مع الدولتين العباسية والمملوكية واللتين لم تستطيعا استيعابه أو تطويعه بشكلٍ كاملٍ، فهل صحيحٌ أنّ الإدارة العثمانية استطاعت ذلك؟! ثم إنّ مشايخ الإسلام منذ القرن الثالث عشر الميلادي كلّهم تقريباً من الصوفية، بل ويدّعون انتساباً للرسول صلى الله عليه وسلم، فما علاقةُ ذلك بالتطورات المتأخرة للمنصب؟!. كُلُّ هذه أسئلةٌ قد لا يفيد في الإجابة عليها الرجوع إلى «قانون نامه» أو إلى سجلّات الدولة عن مرتبات العلماء ومشايخ الإسلام، بل لا بُدّ من البحث في صورة هؤلاء عن أنفسهم، وصورة السلطة

والإدارة عنهم ولهم، ذلك أنّ «الدور الوظيفي» مفيدٌ في فهم التحول والتأثير الواقعي، لكنه غير كافٍ لتعليل المنصب وصورته لذاته، تلك الصورة التي منحته قوةً واستمراراً لا تستطيع إدارةُ الدولة بمفردها إسباغهما عليه، رغم ضرورته لها.

مُراجعات كتب :

(٣)

الأوقاف في العصر العثماني (*)

مراجعة رضوان السيد

الوقف مؤسسة إسلامية عريقة، لعبت دوراً مهماً في الحيوات الدينية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية في تاريخ الإسلام كلّه. إذ إنّ أكثر مؤسسات الخدمة الاجتماعية في تلك العصور كانت تستند إليها. بل ربما كان بالوسع القول إنّ غياب المؤسسات الوقفية مسؤول جزئياً عن صيرورة المجتمعات الإسلامية، وأوضاعها الراهنة. إذ إنّ انهيار مؤسسة الوقف في القرن التاسع عشر حرم الاجتماع الإسلامي الكثير من مصادر صموده وثباته واستمراره، وأتاح المجال لدخول أجنبيّ ساحق بشكل سهل نسبياً. ورغم الأهمية البالغة لهذه المؤسسة، فإنّ الدراسات عنها قليلة، ومن هنا تأتي أهمية مقدمة بارنز عن الوقف في العصر العثماني. وقد قدّم لذلك بتمهيد في أصل الوقف، وتطوراته الأولى، فأثبت أنّ أول الأوقاف كان وقف عمر بن الخطاب لنصيبه من أرض خيبر بناء على نصيحة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم له بذلك. ولكن لأنه لا سند لهذه المؤسسة من القرآن الكريم، فإنّ فقهاء من الصحابة والتابعين لم يقفوا معها في البداية. فقد رأى أبو حنيفة مثلاً عدم شرعية الوقف لتعارضه مع آيات المواريث القرآنية. لكنّ صاحبه أبا يوسف قال بشرعية تلك

(*) J.R.Barnes, An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire: Leiden.Brill 1986.

المؤسسة متجاهلاً اعتراضات شيخه، وإلى أبي يوسف استند السلاطين الأحناف في إيقافهم الأوقاف الكثيرة. وقد بلغت المؤسسة الوقفية أوج ازدهارها أيّام المماليك والعثمانيين. ففي القرن الثامن عشر الميلادي، كانت أراضي الأوقاف تشكّل أكثر من ثلثي أرض الدولة كلّها. فقد رأى السلاطين أنّ الأرض المفتوحة فيء من الفيء، لا ينبغي تقسيمها بين الفاتحين، تماماً كما ارتأى عمر بن الخطّاب وعمر بن عبد العزيز. وهكذا بقيت الأرض موحّدة بتصرف الدولة، وكان السلاطين يقطعون منها لأعمال البرّ والخير والتعبّد والجهاد أو للإحياء إن كانت مواتا. وكان المفروض أن يقوم المحيون بدفع الضرائب عنها (العشر) للدولة. وقد كان هذا الإقطاع في البداية إقطاع «تمليك» بحيث انتقل إلى ورثة هؤلاء المحيين. إن بعض هذه «القطائع» أو «الإقطاعات» أقطعت لعمل من أعمال الخير والدين، من مثل المدارس، والمستشفيات، ودور الأيتام، والخانات. وكان السلاطين يجدّدون في كلّ عهد جديد مناشير الوقف، ويزيدون في تحديد شروطه لكي يتمكّن من الاستمرار بالقيام بمهامّه. بيد أنه مع توالي الأعصار والأولياء المختلفين على هذه الأوقاف، كانت إدارتها تسوء، وينتشر فيها الفساد الإداري والمالي. ثم إنه إلى جانب الوقف الخيري هذا، نشأ نوع جديد من أنواع الوقف (يعود ولا شك للعصر المملوكي) هو الوقف الأهلي الذي يعمد بمقتضاه رجل لإيقاف تركته على ذريته تأبيداً ليمنع بيعها وتقسيمها، وانتقالها إلى آخرين بطريق الشراء. وهذا النوع من الوقف يتنافى مع روح آيات التوريث فعلاً، وذلك أنه يقيّد من حقوق التملّك المنتقلة للورثة. وهو من جهة أخرى يؤثر على مداخيل بيت مال الدولة من التركات. وقد حاول سلاطين متعاقبون (في القرن السابع عشر على الخصوص) إصلاح أمور الأوقاف دونما نجاح كبير. لكن الإصلاحات الأساسية أجراها السلطان محمود الثاني (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩ م) الذي ألغى الانكشارية، ورفع سيطرة العسكر عن الوقف، وألغى أشكاله غير

الشرعية، ووضع المتبقّي كلّه تحت إشراف نظارة الأوقاف، وبذلك حرم «طبقة العلماء» من أكثر مداخيلها التي كانت تؤمن لها استقلالية واسعة عن الإدارة. وظلّ الأمر على هذا النحو حتى ألغى مصطفى كمال المؤسسة كلّها عام ١٩٢٥. وربما كان علينا لكي نفهم تطورات علاقة المؤسسة الدينية بالدولة عند العثمانيين ومصر محمد علي، أن ندرس تصرفات الدولة في النظامين تجاه الأوقاف التي كان يسيطر عليها العلماء. فقد ضعفت فئة العلماء، وانعزلت وافتقرت، وصارت عالة على الإدارة بمجرّد الاستيلاء على الأوقاف، ولو من الناحية الإدارية فقط. وكان ذلك سبباً مهماً بين عدة أسباب، في انهيار فئة العلماء التقليديين ثم زوالها.

لقد جاءت الدراسة دقيقة ومتتبعة، وبخاصة في الفصول التي اهتمّت ببيان آثار الأوقاف على الحياة الاجتماعية والعلمية. لكنّ المؤلّف أصرّ طوال الكتاب على عدة أمور أحسبها غير صحيحة. فقد كرّر مراراً تعارض الوقف مع أحكام التوارث القرآني. لكننا نعرف أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم أوقف قبل أن ينصح عمر بالوقف. فقد أوقف أرض مخيريق. بل إنه هو الذي اعتبر الوقف مقتضياً للتأبيد، ورأى ضرورة مراعاة شروط الواقف، وحدّد حدود تصرف متولّي الوقف. ثم إنه ليس صحيحاً أنّ الوقف يتعارض مع الميراث. إذ يستطيع المرء المسلم في حياته أن يبيع ويشتري ويهب ويوصي في ملكه كما يشاء. أمّا التوارث فيتناول التركة بعد الوفاة، وبذلك فلا تعارض بين الأمرين إلّا إذا تجاوز الموصي الثلث في وصيته. ولم يهتم المؤلف من جهة أخرى بالوظيفة الاقتصادية للوقف، فبدا كأنّ الأوقاف موجودة لكي يساء استعمالها، وهذا غير صحيح. فقد كانت الأوقاف العامل الثالث في الاقتصاد بعد القطاعين الخاصّ والعامّ. وكانت كلّ الإصلاحات في المرافق العامّة، والمؤسسات النوعية في المجتمع، تجري منها. بل إنّ هناك حالات كان فيها مردود الوقف يستعمل لفك الضائقة عن بعض المدينين. وكانت الأوقاف

تنشيء أحياناً صناعات وشركات، وبخاصة في المرحلة الأخيرة من وجودها. لذلك لا بدّ من دراسة أوسع لدورها الاقتصادي.

وأخيراً فإنّ الأوقاف كانت مؤسسة للكفاية والرفاه الاجتماعيين، وقد تسلّمتها الدولة تدريجياً منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، فأدّى ذلك إلى انهيارها، كما أنّها لم تستطع أن تحلّ محلّها في أداء وظائفها بشكل مرض، بينما نجحت الدولة الغربية بشكل عام في الحلول محلّ الكنيسة في دوريها الاجتماعي والتربوي بل والاقتصادي ـ فما هو سبب ذلك؟ لا يجيب الكتاب طبعاً على هذا التساؤل، لكنه يشير إلى أنّ عملية ضرب الأوقاف تأتي في سياق النشوء الرأسمالي في المشرق.

مُراجعات كتب :

④

الكاثوليك في الدولة العثمانيّة

مراجعة رضوان السيد

كان المسيحيون في الأقاليم التي سيطر عليها العثمانيون، في غالبيتهم من الأرثوذكس، وهذه الدراسة متعلقة بالكنيسة الكاثوليكية، لذلك قال المؤلّف(*) في البداية إنها معنية بتاريخ الصراع بين الشرق والغرب منذ عصر الحروب الصليبية باعتبار أنّ أوروبا المقاتلة كانت كاثوليكية. إذ بعد أن فتح العثمانيون القسطنطينية سيطروا على مساحات شاسعة يقطنها مسيحيون أرثوذكس. وحدهم سكّان غلطة عبر القرن الذهبي، كانوا من التجار الجنويين الكاثوليك. وكان الكاثوليك في شجار مستمر مع الأرثوذكس قبل الفتح العثماني بزمن طويل حول قضايا شعائرية وفكرية وسياسية ومصلحية. وقد وصلت الكراهية بين الطرفين إلى حدّ شماتة الكاثوليك بما أصاب الروم الأرثوذكس من العثمانيين، واعتبار ذلك عقوبةً إلهية للهراطقة. وقد ظن مسيحيون كثيرون أنّ محمداً الفاتح سيستعبد الأرثوذكس لكنه في الواقع حوّل الكنيسة الأرثوذكسية إلى جزء من الهرمية الإدارية بالدولة. ورغم ظهور العثمانيين فإنّ الكنيستين ظلّتا على خصام. فرغم محاولات الوحدة، فإنّ الكنائس الغربية كانت تبقى دائماً خارجها، ثم إنّ أيّ محاولة وحدوية كانت تؤدي إلى انقسامات حول الموضوع داخل كلّ كنيسة.

(*) Charles A.Frazee, Catholics And Sultans: The Church And Ottoman Empire 1453 -- 1923. Cambridge Uni.Press 1983.

كان البنادقة بكريت أول من عرف بسقـوط القسطنطينيـة عن طريق اليونان. وقد بالـغ البنادقة عندما زعموا أنّ الترك قتلوا كلّ من زاد عمره على السنوات الستّ. وعندما أتى رسل منهم إلى روما لإخبار البابا نيكولاس بالأمر، نشروا تلك الأخبار المروّعة على الطريق، مما دفـع البابا لمهاجمة محمد الفاتـح بقسوة، والدعوة لحملة صليبية جديدة لتخليص المسيحية من شرور الكفر المتصاعد على يد المسلمين الترك. لكنّ رسله فشلوا في إثارة اهتمام الأمراء الإقطاعيين الذين كانوا منهمكين في النزاعات الداخلية. وتوفي نيكولاس عام ١٤٥٥ م فخلفه بيوس الثاني الذي بدأ تكتيكاً جديداً بالاتصال بالإمارات بشرقي الأناضول (مثل أوزون حسن) لإثارتهم على العثمانيين، وذلك دون أن يكفّ عن الدعوة لحملة صليبية مباشرة. وعندما لم يثمر كلا التكتيكين، اتجه البابا نحو السلام. ودعا محمد الفاتـح إلى التمسّـح ليصبح ملكاً عظيماً من ملوك الغرب وامبـراطوريتـه المقدسـة. وعندمـا لم يجبه السلطان، أصدر منشوره بخصوص الحرب الصليبية الجديدة في ٢٢ أكتوبر ١٤٦٣ ثم سرعان ما توفّي. وكان البابا الراحل قد أنشأ أسطولاً للزحف نحو الشرق من جنـوة، والبنادقة، والنابوليين، وكان المفروض أن يهاجموهم من البحر، وأوزون حسن من البرّ، لكنّ السلطان سحق آنذاك أوزون حسن ففشل المشروع كلّه. في ذلك الوقت كانت هناك تطورات تجري على المستوى الكنسي فتزيد من افتراق الكنيستين الشرقية والغربية. وزاد الطين بلّة ظهور مارتن لوثر، وانهماك الكنيسة الغربية في نزاع داخلي طوال أيام السلطان سليمان القانوني تقريباً. بيد أنّ المسيحيين في الدولة العثمانية لم تكن لديهم شكاوى باستثناء أهل غلطة الذين كانوا يشكون من سوء تصرف الأندلسيين اللاجئين تجاههم. وينشغل الفصلان الثاني والثالث من الكتاب بتوسـع الدولة العثمانية تجاه بلاد اليونان، وشرق أوروبا والبلقان، والبلاد العربية بين عهدي محمد الفاتـح وسليمان القانوني وسليم الأول. وينصبّ جهد الكاتب في الفصول

(٤ ـ ٧) على بيان سياسات الترك تجاه الكاثوليك في ضوء تحسن علاقتهم بفرنسا، وإنشاء المدرسة الإغريقية بروما. فرغم عداء الكثلكة للترك فإنهم دخلوا في مفاوضات مع الفرنسيين تحولت مع الوقت إلى حلف ضدّ آل هابسبورغ. وصارت لهم سفارة باسطنبول، لذلك اعتبروا حماة للكثلكة، في كلّ الأقطار الخاضعة للدولة العثمانية.

أما تجار غلطة من الجنويين فلم يكن ليهمهم كثيراً من يكون الحاكم: إغريقياً كان أو تركياً. وقد سارعوا لتهنئة السلطان بفتح القسطنطينية، وقدّموا له مفاتيح مدينتهم. وقد أعطاهم السلطان بالمقابل عهداً أو أماناً أو فرماناً يؤمنهم على حيواتهم وتجارتهم ودينهم وكنائسهم وممتلكاتهم. ويشكو المؤلف من أنّ المسيحيين كانوا يدفعون الجزية، لكنه يعترف بأنها لم تكن أكثر من الزكاة التي كان يدفعها المسلمون.

ويحمل الكتاب المذكور معلومات كثيرة ترد لأول مرة في صعيد واحد. لكنه لا يعرف الإسلام جيداً، بل هو مختصّ بتاريخ الكنيسة، لذلك يخطىء في فهم مدلولات مفردات مثل الشريعة، ودار الإسلام، والذمي، وأهل الكتاب. فهو يزعم أنّ الشريعة الإسلامية لا تغطّي حالات «الغريب في دار الإسلام»، ويعني هذا أنه لا يعرف أبواب السِيَر في كتب الفقه، بل لا يعرف كتاب أحكام أهل الذمة لابن قيّم الجوزية. كما أنه يخطىء في فهم معنى دار الحرب، ويخطىء أخيراً في فهم أشواق الناس للدولة. لكنّ الكتاب يبقى رغم ما قلت مفيداً، للوثائق الجديدة التي يعرضها من الجانب الأوروبي، وللأفق الذي يبدو فيه الأمر عنده.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ثبت ملفات للأعداد القادمة

المثقف والسلطان

صيف العام ١٩٨٩

المدينة والدولة

خريف العام ١٩٨٩

الاجتهاد والتجدد في الحضارة العربية الإسلامية

شتاء العام ١٩٩٠

ثبت ملفّي العددين السابقين

الخراج والإقطاع والدّولة

خريف العام ١٩٨٨

الشريعة والفقه والدّولة (١)

شتاء العام ١٩٨٩